BENEDETTO CROCE

TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA

BIBLIOPOLIS

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE

DI BENEDETTO CROCE

promossa con D.P.R. del 14 agosto 1981

CORPUS DISEGNATO DALL'AUTORE

Volumi pubblicati:

Nuovi saggi di estetica
Il carattere della filosofia moderna Poesia popolare e poesia d'arte
Carteggio Croce-Vossler
Cultura e vita morale
Scri tti e discorsi poli ti ci
Filosofia della pratica. Economica ed etica
Logica come scienza del concetto puro La filosofia di G.B. Vico
Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici La rivoluzione napoletana del 1799 Materialismo storico ed economia marxistica La storia come pensiero e come azione Nuovi saggi sulla letteratura italiana del

Seicento
Problemi di estetica e contributi alla storia

dell'estetica italiana
Storia d'Italia dal 1871 al 1915
Filosofia e storiografia
Saggio sullo Hegel
i eoria e storia della storiografia

In corso di stampa:

Storie e leggende napoletane
La poesia di Dante
Goethe
Discorsi di varia filosofia
Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e la

critica della poesia

EDIZIONE NAZIONALE DELLLE OPERE

DI

BENEDETTO CROCE

FILOSOFIA
COME SCIENZA DELLO SPIRITO

IV

TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA

BENEDETTO CROCE

TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA

BIBLIOPOLIS

Teoria e storia
della storiografia

a cura di
Edoardo Massimilla
e
Teodoro Tagliaferri
con una nota al testo di
Fulvio Tessitore

ISBN 978-88-7088-446-3

Napoli, Via Arangio Ruiz 83

AVVERTENZA

Quasi tutti gli scritti che compongono la presente trattazione furono inseriti in atti accademici e riviste italiane tra il 1912 e il '13; e poiché rispondevano a un disegno, poterono senza sforzo congiungersi in un libro, pubblicato in lingua tedesca col titolo: *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübingen, Mohr, 1915).

Nel dare ora lo stesso libro in italiano, vi ho fatto pochi ritocchi e l'aggiunta di tre brevi saggi, collocati come appendice alla prima parte.

Qualche schiarimento richiede la designazione che porta il volume come «quarto» della mia *Filosofia dello spirito*; della quale, a dir vero, non forma una nuova parte sistematica, ed è da considerare piuttosto approfondimento ed ampliamento alla teoria della storiografia già delineata in alcuni capitoli della seconda parte, ossia della *Logica*. Ma il problema della comprensione storica è quello verso cui tendevano tutte le indagini da me condotte intorno ai modi dello spirito, alla loro distinzione ed unità, alla loro vita veramente concreta che è svolgimento e storia, e al pensiero storico, che è l'autocoscienza di questa vita. In certo senso, dunque, ripigliare di proposito, dopo il lungo giro compiuto, il discorso sulla storiografia, traendolo fuori dai limiti della prima trattazione, era la più naturale conclusione che si potesse dare all'opera intera. Il quale carattere di «conclusione» spiega anche e giustifica la forma letteraria di quest'ultimo volume, più serrata e meno didascalica di quella dei volumi precedenti.

Napoli, maggio 1916.

La seconda edizione di questo libro, venuta in luce nel 1919, ebbe solo rare correzioni di parole e qualche piccola aggiunta; alla terza, del 1927, misi in fondo al volume, sotto titolo di *Marginalia*, alcune postille e recensioni che si rannodano a singoli punti delle teorie ragionate nel libro. Per questa quarta mi conviene avvertire che un complemento alla *Teoria e storia della Storiografia* ho dato col libro: *La storia come pensiero e come azione* (1938), e coi «paralipomeni» raccolti nell'altro volume: *Il carattere della filosofia moderna* (1941).

Napoli, giugno 1941.

B.C.

I

TEORIA DELLA STORIOGRAFIA

I

Storia e cronaca.

I

«Storia contemporanea» si suol chiamare la storia di un tratto di tempo, che si considera un vicinissimo passato: dell'ultimo cinquantennio o decennio o anno o mese o giorno, e magari dell'ultima ora e dell'ultimo minuto. Ma, a voler pensare e parlare con istretto rigore, «contemporanea» dovrebbe dirsi sola quella storia che nasce immediatamente sull'atto che si viene compiendo, come coscienza dell'atto; la storia, per esempio, che io faccio di me in quanto prendo a comporre queste pagine, e che è il pensiero del mio comporre, congiunto necessariamente all'opera del comporre. E contemporanea sarebbe detta bene in questo caso, appunto perché essa, come ogni atto spirituale, è fuori del tempo (del prima e del poi) e si forma «nel tempo stesso» dell'atto a cui si congiunge, e da cui si distingue mercé una distinzione non cronologica ma ideale. «Storia non contemporanea», «storia passata», sarebbe invece quella che trova già innanzi a sé una storia formata, e che nasce perciò come critica di essa storia, non importa se antica di millennî o remota di un'ora appena.

Senonché, considerando più da vicino, anche questa storia già formata, che si dice o si vorrebbe dire «storia non contemporanea» o «passata», se è davvero storia, se cioè ha un senso e non suona come discorso a vuoto, è contemporanea, e non differisce punto dall'altra. Come dell'altra, con-

dizione di essa è che il fatto, del quale si tesse la storia, vibri nell'animo dello storico; o (per adoperare le parole d'uso nel mestiere storico) se ne abbiano innanzi, intelligibili, i documenti. E che a quel fatto vada unito e commisto un racconto o una serie di racconti del fatto, importa semplicemente che il fatto si presenta più ricco, ma non già che abbia perduto la sua efficacia di presenza: quelli che furono innanzi racconti o giudizî, sono ora anch'essi fatti, anch'essi «documenti», da doversi interpretare e giudicare: la storia non si costruisce mai sulle narrazioni, ma sempre sui documenti, o sulle narrazioni abbassate a documenti e trattate come tali. E se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si suol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente. Il che anche è detto e ridetto in cento modi nelle formole empiriche degli storici, e costituisce, se non il contenuto profondo, la ragione della fortuna del motto assai trito: che la storia sia *magistra vitae*.

Ho richiamato codeste formole della tecnica storica per togliere aspetto di paradosso alla proposizione: che «ogni vera storia è storia contemporanea». Ma la giustezza di questa proposizione ottiene facile conferma, e ricca e perspicua esemplificazione nella realtà dell'opera storiografica, sempre che non si scivoli nell'errore di prendere tutt'insieme i libri degli storici, o alcuni gruppi di essi alla rinfusa, e, riferendoli a un astratto uomo, o a noi stessi astrattamente considerati, domandare quale interesse presente c'induca a scrivere o a leggere quelle storie: quale l'interesse presente della storia che narra la guerra peloponnesiaca o la mitridatica, le vicende dell'arte messicana o della filosofia arabica? Per me, in questo momento, nessuno; e quindi, per me, in questo momento, quelle storie non sono storie, ma, tutt'al più, semplici titoli di libri

storici; e sono state o saranno storie in coloro che le hanno pensate o le penseranno, e in me, quando le ho pensate o quando le penserò, rielaborandole secondo il mio bisogno spirituale. — Se, invece, ci atteniamo alla storia reale, alla storia che realmente si pensa, nell'atto che si pensa, sarà agevole scorgere che essa è perfettamente identica alla più personale e contemporanea delle storie. Quando lo svolgimento della cultura del mio momento storico (e sarebbe superfluo, e forse anche inesatto, aggiungere: di me come individuo) apre innanzi a me il problema della civiltà ellenica, della filosofia platonica, o di un particolare atteggiamento del costume attico, quel problema è così legato al mio essere come la storia di un negozio che sto trattando, o di un amore che sto coltivando, o di un pericolo che m'incombe; ed io lo indago con la medesima ansia, sono travagliato dalla medesima coscienza d'infelicità, finché non riesco a risolverlo. La vita ellenica è, in quel caso, presente in me; e mi sollecita e mi attrae o mi tormenta, come il sembiante dell'avversario, della donna amata, o del figlio diletto pel quale si trepida. E così accade o è accaduto o accadrà della guerra mitridatica, dell'arte messicana, e delle altre cose tutte, che ho menzionate di sopra in via di esempio.

Posto che la contemporaneità non è carattere di una classe di storie (come si ritiene, e si ha buone ragioni di ritenere, nel classificare empirico), ma carattere intrinseco di ogni storia, bisogna concepire il rapporto della storia con la vita come rapporto di unità, non certamente nel senso di un'astratta identità, ma in quello di unità sintetica, che importa la distinzione e l'unità insieme dei termini. Sicché parlare di una storia, della quale non si posseggano i documenti, sembrerà tanto stravagante quanto parlare dell'esistenza di una cosa qualsiasi, della quale si affermi insieme che manca una delle condizioni essenziali alla sua esistenza. Una storia senza relazione col documento sarebbe una storia inverificabile; e poiché la realtà della storia è in questa verificabilità, e la narrazione nella quale si viene concretando è narrazione storica solo in

quanto è esposizione critica del documento (intuizione e riflessione, coscienza e autocoscienza, ecc.), una storia di quella sorta, priva di significato e di verità, sarebbe inesistente in quanto storia. Come mai si potrebbe comporre una storia della pittura da chi non vedesse e godesse le opere delle quali si propone di dare criticamente la genesi; o quale intelligibilità essa serberebbe per chi non avesse l'esperienza artistica presupposta dal narratore? Come mai una storia della filosofia, senza le opere, o almeno i frammenti delle opere, dei filosofi? Come mai la storia di un sentimento o di un costume, per esempio dell'umiltà cristiana o dell'onore cavalleresco, senza la capacità di rivivere, o meglio, senza un effettivo rivivere questi stati d'animo particolari?

D'altro canto, fermato l'indissolubile nesso di vita e pensiero nella storia, spariscono a un tratto e totalmente, e quasi non si riesce più neppure a concepirli, i dubbî che si sono mossi intorno alla certezza e all'utilità della storia. Come mai potrebbe essere incerto ciò che è un presente produrre del nostro spirito? Come potrebbe essere inutile una conoscenza, che risolve un problema sorto dal seno della vita?

II

Ma si può rompere mai il nesso di documento e narrazione, di vita e storia? La risposta affermativa è già contenuta nell'accenno che si è fatto a storie delle quali siano perduti i documenti, o, per enunciare il caso più generale e fondamentale, delle quali i documenti non siano vivi nello spirito. E nel già detto è anche implicito il riconoscimento, che in questa condizione ci troviamo a volta a volta, ciascuno di noi, rispetto a questa o quella parte della storia. La storia della pittura ellenica è generalmente per noi, nella sua massima parte, una storia senza documenti; e storie senza documenti sono tutte quelle che leggiamo di popoli dei quali non conosciamo i luoghi

precisi dove vissero, i pensieri e i sentimenti che li agitarono, la fisionomia individuale delle opere che compirono; o delle letterature e delle filosofie, di cui non ci sono noti i testi, ovvero, avendoli per le mani e anche percorrendoli con gli occhi, non ne penetriamo l'intimo spirito, sia per difetto di conoscenze complementari, sia per ostinata riluttanza nostra di temperamento, sia per nostra momentanea distrazione.

Se, in questi casi, rotto quel nesso, ciò che resta non è più storia (perché la storia era nient'altro che quel nesso), e si può seguitare a chiamare storia solo a quel modo che si chiama ancora «uomo» il cadavere di un uomo, non per ciò quel che resta è nulla (neanche il cadavere è propriamente nulla). Se fosse nulla, tanto varrebbe dire che il nesso è indissolubile, perché il nulla non è mai effettuale. E, se non è nulla, se è qualcosa, che cosa è la narrazione senza documento?

Una storia della pittura ellenica, secondo le narrazioni che ce ne sono state tramandate, o che ne sono state costruite da moderni eruditi, si risolve, quando ben si osservi, in una serie di nomi di pittori (Apollodoro, Polignoto, Zeusi, Apelle, ecc.), contornati da aneddoti biografici; e in una serie di soggetti di pitture (l'incendio di Troia, la pugna delle Amazzoni, la battaglia di Maratona, Elena, Achille, la Calunnia, ecc.), alcuni dei quali alquanto particolareggiati nelle descrizioni; e in una serie di elogi o di biasimi, variamente graduati: nomi, aneddoti, soggetti, giudizî, ordinati a un dipresso cronologicamente. Ma i nomi dei pittori, scevri della conoscenza diretta delle loro opere, sono nomi vuoti; e vuoti gli aneddoti, e vuote le descrizioni dei soggetti, e vuoti i giudizî di approvazione o di riprovazione, e vuoto l'ordinamento cronologico, perché pura aritmetica che non sta ad esprimere uno svolgimento reale, del quale non si attua in noi il pensiero perché ce ne mancano gli elementi costitutivi. Se qualcosa quelle formole verbali pur dicono, si deve a quel poco che della pittura antica conosciamo in frammenti, in opere secondarie, in copie o in opere analoghe

delle altre arti e della poesia; ma, prescindendo da quel poco, la storia della pittura ellenica è, in quanto tale, un contesto di parole vacue.

O, se piace meglio, «vacue di contenuto determinato», perché qui non si nega che, pronunziando il nome di un pittore, noi pensiamo a un qualche pittore, e magari a un pittore che sia uomo ateniese, e, pronunziando il nome «battaglia» o quello di «Elena», pensiamo a una battaglia, e magari a un combattimento di opliti, o a una bella donna, magari simile ad alcuna di quelle che ci sono familiari nelle figure della plastica ellenica. Ma possiamo pensare indifferentemente all'uno o all'altro degli innumerevoli fatti, che quei nomi richiamano; e perciò il loro contenuto è indeterminato, e questa indeterminatezza di contenuto è la loro vacuità.

Tali, come in questo esempio, sono tutte le storie distaccate dai loro vivi documenti, le vuote narrazioni; e, perché vuote, prive di verità. È vero o no che esistette un pittore a nome Polignoto, e che egli dipinse nel Pecile la figura di Milziade? Si dirà che è vero, perché qualcuno o parecchi che lo conobbero e videro quell'opera, attestano l'esistenza; ma bisognerebbe dire invece che fu vero per quello o quei testimoni, e per noi non è né vero né falso, o (che è il medesimo) è vero soltanto sull'autorità di quei testimoni, cioè per una ragione estrinseca; laddove la verità richiede sempre ragioni intrinseche. E, come quella proposizione non è vera (né vera né falsa), non è neppure utile, perché, dove non c'è nulla, il re perde i suoi diritti, e dove mancano gli elementi di un problema, manca, insieme con la possibilità, l'effettiva volontà e il bisogno effettivo di risolverlo: sicché recitare quei ragguagli vuoti è cosa inutilissima all'attualità della nostra vita. La vita è un presente; e quella storia, resa vuota narrazione, è un passato: passato irrevocabile, se non assolutamente, καθ' αὑτό, di certo nel momento presente.

Rimangono le vuote parole, e le vuote parole sono suoni, o segni grafici che li rappresentano, ed esse si tengono insieme e

si mantengono, non per un atto di pensiero che le pensi (nel qual caso sarebbero tosto riempite), ma per un atto di volontà, che stima opportuno a certi suoi fini serbare quelle parole, per vuote o semivuote che siano. La mera narrazione non è dunque altro che un complesso di vuote parole o formole, asserito per un atto di volontà.

Ora con questa definizione noi siamo pervenuti né più né meno che ad assegnare la distinzione vera, cercata invano finora, tra la storia e la cronaca. Ed è stata cercata invano, perché si è voluto di solito riporla in una differenza nella qualità dei fatti, che ciascuna prendeva a suo oggetto; e, per esempio, alla cronaca si è attribuito il ricordo dei fatti individuali e alla storia dei fatti generali, alla prima quello dei fatti privati, alla seconda dei pubblici: come se il generale non fosse sempre individuale e l'individuale generale, il pubblico non fosse insieme privato e il privato pubblico. Ovvero alla storia si è attribuito il ricordo dei fatti importanti (memorandi), e alla cronaca quello dei non importanti: come se l'importanza dei fatti non fosse relativa alla situazione nella quale ci troviamo, e per un uomo infastidito da una zanzara le evoluzioni di questo minuscolo essere non fossero qualcosa di più importante della spedizione di Serse! Certo, anche in queste fallaci distinzioni si avverte un sentimento giusto, che è di riporre la differenza tra storia e cronaca nel concetto di quel che interessa e di quel che non interessa (il generale interessa e non il particolare, interessa il grande e non il piccolo, ecc.). E un giusto sentimento si nota anche in altre caratteristiche che si sogliono addurre, come quella del saldo legame che è nella storia e della slegatura che appare invece nella cronaca, dell'ordine logico che è nella prima e dell'ordine puramente cronologico che è nella seconda, del penetrare che la prima fa nell'intimo degli avvenimenti e del tenersi la seconda alla superficie o all'esterno; e simili. Ma il carattere differenziale è qui piuttosto metaforizzato che pensato, e con le metafore (quando non si adoperino come semplici forme

espressive del pensiero) si perde, un istante dopo, ciò che si era acquistato un istante prima. La verità è, che cronaca e storia non sono distinguibili come due forme di storia, che si compiano a vicenda o che siano l'una subordinata all'altra, ma come due diversi atteggiamenti spirituali. La storia è la storia viva, la cronaca la storia morta; la storia, la storia contemporanea, e la cronaca, la storia passata; la storia è precipuamente un atto di pensiero, la cronaca un atto di volontà. Ogni storia diventa cronaca quando non è più pensata, ma solamente ricordata nelle astratte parole, che erano un tempo concrete e la esprimevano. Cronaca è persino la storia della filosofia, scritta dai non intelligenti di filosofia o letta da costoro; e storia persino quella, che noi saremmo ora di solito disposti a leggere come cronaca, del monaco cassinese, che, per esempio, segnava: «1001. *Beatus Dominicus migravit ad Christum.* 1002. *Hoc anno venerunt Saraceni super Capuam.* 1004. *Terremotus ingens hunc montem exagitavit*, ecc.», e aveva presenti questi fatti, e lacrimava per la dipartita del beato Domenico, e si atterriva pei flagelli umani e naturali che percotevano la sua terra, e vedeva in quella successione di accadimenti la mano protesa di Dio. Il che non toglie che, per lo stesso monaco cassinese, quella storia poté atteggiarsi a cronaca, quando ne trascriveva le fredde formole senza più rappresentarsene e pensarne il contenuto, con in mente il solo proposito di non lasciar disperdere quelle memorie e tramandarle a coloro che in avvenire avrebbero abitato, dopo di lui, Montecassino.

Ma il ritrovamento della vera distinzione tra cronaca e storia, che è distinzione formale (ossia veramente reale), non solo ci libera dal faticoso e sterile anfanare dietro distinzioni materiali (ossia fantastiche), sì anche ci mette in grado di rigettare un comunissimo preconcetto, che è quello dell'anteriorità della cronaca sulla storia. «*Primo annales* (le cronache) *fuere, post Historiae factae sunt*», secondo il detto di un antico (il grammatico Mario Vittorino), ripetuto e generalizzato e universalizzato. Ma dall'indagine sul carattere, e perciò sulla

genesi, delle due operazioni o dei due atteggiamenti, consegue invece proprio l'opposto: prima la Storia, poi la Cronaca. Prima il vivente, poi il cadavere; e far nascere la storia dalla cronaca tanto varrebbe quanto far nascere il vivente dal cadavere, che è invece il residuo della vita, come la cronaca è il residuo della storia.

III

La storia, staccata dal documento vivo e resa cronaca, non è più un atto spirituale, ma una cosa, un complesso di suoni o di altri segni. Ma anche il documento, staccato dalla vita, è nient'altro che una cosa, simile all'altra, un complesso di suoni e di altri segni: per esempio, i suoni e le lettere nelle quali fu già comunicata una legge, le linee intagliate nel marmo e che manifestano un sentimento religioso mercé la figura del dio, un mucchio di ossa con le quali si attuò un tempo l'organismo di un uomo o di un animale.

Esistono queste cose, le narrazioni vuote e i documenti morti? In certo senso no, perché le cose esterne, fuori dello spirito, non esistono; e già sappiamo che la cronaca, come narrazione vuota, in tanto esiste in quanto lo spirito la produce e tien ferma per un atto di volontà (e può essere opportuno avvertire ancora una volta che tale atto porta sempre con sé un nuovo atto di coscienza e di pensiero): per un atto volitivo che astrae il suono dal pensiero, nel quale il suono aveva la sua certezza e concretezza. Del pari, quei morti documenti in tanto esistono in quanto sono manifestazioni di una nuova vita, come il corpo esanime è effettivamente anch'esso un processo di creazione vitale, sebbene sembri di decomposizione e qualcosa di morto rispetto a una forma particolare di vita. Ma al modo stesso che i suoni vuoti, i quali già racchiusero il pensiero di una storia, si seguita a chiamarli «narrazioni» in ricordo del pensiero che racchiusero, così quelle ma-

nifestazioni di nuova vita si seguita a considerarle come strascichi della vita che le precesse, e che nel fatto è spenta.

Ed eccoci, mercé questa catena di deduzioni, in grado di renderci conto della partizione, che s'incontra presso parecchi metodologisti moderni, delle fonti storiche in narrazioni e documenti, o, come anche si suole formolarla, in tradizioni, e residui o avanzi (*Ueberbleibsel, Ueberreste*). Partizione, che è irrazionale sotto l'aspetto empirico, e può valere come esempio tipico della inopportuna introduzione di un pensiero speculativo nell'empirismo. Tanto irrazionale che si urta subito nella difficoltà di non poter distinguere ciò che si voleva distinguere; e una «narrazione» vuota, considerata come cosa, si adegua a ogni altra qualsiasi cosa, che si dica «documento». E, d'altra parte, mantenendo la distinzione, si urta nell'ulteriore difficoltà di dover costruire la storia col fondarsi su due diversi ordini di dati (col tenere un piede sulla sponda e un altro nel fiume); vale a dire, col ricorrere a due istanze parallele, l'una delle quali rinvia perpetuamente all'altra. E quando, per uscire dall'incomodo parallelismo, si cerca di determinare la relazione delle due specie di fonti, accade che o questa relazione venga riposta nella superiorità di una delle due sull'altra, e la distinzione svanisce, perché la forma superiore risolve in sé e annulla l'inferiore; ovvero che si postuli un terzo termine, nel quale le due forme si unificherebbero distinguendosi: e codesto è un altro modo di dichiararle inesistenti in quell'astrattezza. Perciò non mi sembra senza significato che la partizione di racconti e documenti non abbia trovato adito presso i più empirici metodologisti, che non s'imbarazzano in tali sottigliezze e stanno contenti a raggruppare le fonti storiche in fonti scritte e fonti figurate, o in altri modi simili: laddove in Germania essa fu fatta valere dal Droysen nei suoi pregevoli *Elementi d'Istorica* (dal Droysen, che era una mente con forti disposizioni alla filosofia), e ha avuto fortuna presso altri metodologisti, i quali per effetto delle ricche tradizioni filosofiche di quel paese sono empiristi

ibridi, «sistematici» o «pedanti», come si suole giudicarli nei nostri paesi latini. E la pedanteria c'è, ed è per l'appunto in quella inopportuna filosofia; ma oh come quella inopportunità, con le contradizioni che si tira dietro, è salutare, e come sveglia le menti dal loro sonno empirico, e fa loro intravedere che, dove si supponevano cose, sono invece atti spirituali; dove si credevano in contrasto i termini di un dualismo inconciliabile, vige in effetto la relazione e l'unità! La partizione delle fonti in narrazioni e documenti, e la superiorità attribuita ai documenti sulle narrazioni, e l'asserita necessità delle narrazioni pur come elemento subordinato ma ineliminabile, porgono quasi una mitologia o un'allegoria, che rappresenta in modo immaginoso il rapporto di vita e pensiero nel pensiero storico, di documento e critica.

E il documento e la critica, la vita e il pensiero, sono le vere fonti della storia, cioè i due elementi della sintesi storica; e, come tali, non stanno innanzi alla storia, ossia innanzi alla sintesi, al modo che s'immaginano le fontane innanzi a colui o a colei che vi attinga col secchio, ma entro la storia medesima, entro la sintesi, costitutive di essa e costituite da essa. Onde l'idea di una storia, che abbia le sue fonti fuori di sé, è un'altra immaginazione da sfatare, insieme con quella della storia che abbia innanzi a sé la cronaca: due fallaci immaginazioni, che, in fondo, convergono in una sola. Le fonti, nel senso estrinseco degli empirici, come cose, sono, al pari della cronaca che è una classe di codeste cose, non anteriori ma posteriori alla storia. Starebbe fresca la storia, se aspettasse di nascere da ciò che viene dopo di lei; e se aspettasse di nascere da cose esterne! Da cosa nasce cosa e non nasce pensiero: la storia, che procedesse dalle cose, sarebbe una cosa, cioè quel tale inesistente di cui si è poc'anzi parlato.

Pure se, per la cronaca non meno che pei documenti, si forma la parvenza che essi siano anteriori alla storia, e sue fonti estrinseche, ci dev'essere una ragione. Lo spirito umano serba le spoglie mortali della storia, le narrazioni vuote, le

cronache; e lo stesso spirito raccoglie le tracce della vita passata, gli avanzi, i documenti, e procura di serbarli quanto più è possibile inalterati o di restaurarli a misura che si alterano. Qual è il fine di questi atti di volontà, che si esplicano nel serbare il vacuo e il morto? Forse l'illusione o la stoltezza, che sofferma il mortale, spento, al limitar di Dite, mercé l'erezione delle case dei morti, dei sepolcri? Ma neppure i sepolcri sono stoltezza e illusione, sibbene un atto morale col quale si afferma, simboleggiando, l'immortalità dell'opera compiuta dagl'individui, che, morti, pur vivono nel ricordo nostro e vivranno in quello degli avvenire. È un atto di vita, che serve alla vita, è quel trascrivere storie vuote e raccogliere documenti morti. Verrà il momento che essi ci agevoleranno a riprodurre, arricchita, nel nostro spirito la storia passata, rifacendola presente.

Perché la storia morta rivive e la storia passata si rifà presente, via via che lo svolgimento della vita così richiede. Giacquero nei loro sepolcri i romani e i greci, finché la nuova maturità dello spirito europeo, nel Rinascimento, non li risvegliò; giacquero dimenticate o poco osservate o fraintese le forme primitive, corpulente e barbariche, di civiltà, finché quella nuova fase dello spirito europeo, che prese nome di Romanticismo o di Restaurazione, non «simpatizzò» con esse, ossia non le riconobbe come suo proprio interesse presente. Tanta parte di storia, che ora per noi è cronaca, tanti documenti che ora per noi sono muti, saranno, a volta a volta, percorsi da nuovi guizzi di vita, e torneranno a parlare.

Questi ravvivamenti hanno motivi affatto interiori; e non c'è copia di documenti o di narrazioni che possa effettuarli, anzi sono essi medesimi che raccolgono in copia e recano innanzi a sé i documenti e le narrazioni, che, senza di essi, rimarrebbero sparpagliati e inerti. E sarà impossibile intendere mai nulla del processo effettivo del pensare storico se non si muove dal principio che lo spirito stesso è storia, e in ogni suo momento fattore di storia e risultato insieme di tutta la storia

anteriore; cosicché lo spirito reca *in sé tutta la sua storia*, che coincide poi col sé stesso. Dimenticare un aspetto della storia e ricordarne un altro non è se non il ritmo stesso della vita dello spirito, il quale opera determinandosi e individuandosi, e indetermina e disindividua sempre le precedenti determinazioni e individuazioni per crearne altre più ricche. Lo spirito rivivrebbe, per così dire, la sua storia anche senza quelle cose esterne che si dicono narrazioni e documenti; ma quelle cose esterne sono strumenti ch'egli si foggia, ed atti preparatorî ch'egli compie, per attuare quella vitale evocazione interiore, nel cui processo si risolvono. E a tal uso lo spirito asserisce e gelosamente serba le «memorie del passato».

Ciò che ciascuno di noi fa a ogni istante, prendendo nota nel taccuino di date e di casi relativi alle proprie faccende (cronaca), o chiudendo nel suo cassetto nastri e fiori secchi (mi si consenta di ricorrere a queste immagini soavi, per offrire esempî delle raccolte di «documenti»), si esegue in più larga scala, quasi per delegazione dell'intera società da una classe di lavoratori, che si chiamano *filologi*, e più particolarmente *eruditi*, quando raccolgono testimonianze e narrazioni, e *archivisti* e *archeologi*, quando raccolgono documenti e monumenti; come i luoghi in cui si serbano questi oggetti (le «bianche e tacite case dei morti»), si chiamano biblioteche, archivî, musei. Si può voler male agli eruditi, archivisti e archeologi, che adempiono a un ufficio necessario, e perciò utile e importante? Nondimeno, corre il vezzo d'irriderli o di guardarli compassionevolmente. Vero è che all'irrisione o al sorriso essi danno talvolta appicco con l'ingenua loro credenza di tener sotto chiave la storia, e di disserrare a loro libito le «fonti» da cui l'assetata umanità potrà attingerla: quella storia, che è invece in noi tutti e le cui fonti sono nel nostro petto. E il nostro petto, esso soltanto è il crogiuolo in cui il *certo* si converte col *vero*, e la *filologia*, congiungendosi con la *filosofia*, produce la *storia*.

II

Le pseudostorie.

I

La storia, la cronaca, la filologia, delle quali si è veduta la genesi, sono una serie di forme mentali, che, quantunque distinte tra loro, debbono considerarsi tutte fisiologiche, ossia vere e razionali. Ma l'ordine logico mi conduce ora dalla fisiologia alla patologia, alle forme che non sono forme ma difformazioni, non vere ma erronee, non razionali ma irrazionali.

Invero l'ingenua credenza dei filologi di tener chiusa nelle loro biblioteche, musei ed archivî la storia (fatta simile così a quel genio delle *Mille e una notte*, che era stato chiuso come fumo compresso in un vasetto), non rimane inattiva, e genera l'idea di una storia che si costruisca con le cose, con le tradizioni e i documenti (tradizioni vuote e documenti morti): che è il caso che potrebbe chiamarsi della storia filologica. Dico l'idea e non la realtà, perché costruire una storia con cose esterne è semplicemente impossibile, per isforzi che si facciano e industrie che si adoperino. Le cronache ripulite, tagliuzzate, ricombinate, riordinate, restano pur sempre cronache, cioè narrazioni vuote: i documenti restaurati, riprodotti, descritti, allineati, restano documenti, cioè cose mute. La storia filologica si riduce al travasamento di più libri o di più parti di varî libri in un nuovo libro: operazione che reca anche nel linguaggio corrente un nome appropriato, e si dice «compilazione». Le quali compilazioni sono di frequente utili, perché risparmiano

la fatica di maneggiare più libri insieme; ma non contengono alcun pensiero storico. I moderni storici filologi guardano con sentimento di superiorità ai cronisti medievali o ai vecchi storici italiani (dal Machiavelli e dal Guicciardini giù giù fino al Giannone), che «trascrivevano», essi dicono, nelle parti narrative ossia cronachistiche dei loro libri, le loro «fonti». Pure essi medesimi non si comportano né possono comportarsi in diverso modo, perché, componendo la storia con le «fonti» come con cose esterne, non resta mai altro che trascrivere le fonti: trascrivere compendiando o variando le parole, che è talvolta una questione di buon gusto e tal'altra una lustra letteraria, e mettendo le citazioni in regola, che è talvolta prova di lealtà e di esattezza, e tal'altra un dare a credere e un darsi a credere di poggiare i piedi sul sodo, sul terreno della verità, che sarebbe la narrazione o il documento citato. Quante e quante mai sono codeste storie filologiche ai tempi nostri, specie da quando è stato esagerato, cioè fatto unilateralmente valere, il così detto «metodo filologico»! Storie di dignitosa e «scientifica» apparenza, ma alle quali *fehlt leider! das geistige Band*, manca il nesso spirituale; e che consistono, nel loro fondo, in nient'altro che dotte o dottissime «cronache»: libri di consultazione all'occorrenza, ma non già parole che nutriscano e riscaldino le menti e gli animi.

Senonché, mostrato che la storia filologica offre effettivamente cronache e documenti e non istorie, si potrebbe domandare su che cosa mai si fondi l'addebito che da noi le si fa d'irrazionalità e di errore; posto, d'altro canto, che la formazione delle cronache, la raccolta dei documenti e tutte le cure che si spendono intorno a essi sono state stimate da noi razionalissime. Ma l'errore non è mai nel fatto, sibbene soltanto nella «pretesa» o nell'«idea» che accompagna il fatto; e l'idea o la pretesa è quella, che è stata definita sopra come propria della storia filologica: comporre la storia mercé racconti e documenti. Pretesa che esercita anch'essa un ufficio razionale, in quanto pone, sebbene non soddisfi, l'esigenza della storia che oltrepassi la mera

cronaca e il mero documento; ma che, in quanto poi, in effetto, non li oltrepassa, si chiarisce contraddittoria e perciò assurda.

E poiché assurda è la pretesa, la storia filologica rimane priva di verità, come quella che, al pari della cronaca, non ha la verità dentro di sé, ma nell'autorità, alla quale rimanda. Si vanterà che la storia filologica vaglia le autorità e sceglie le più fededegne. Ma, senza dire che anche la cronaca, anche il più rozzo e ignorante e credulo cronista teneva lo stesso procedimento e vagliava le autorità e sceglieva quelle che erano per lui più degne di fede, si tratta sempre di fede (cioè di pensiero altrui e passato), e non di critica (cioè di pensiero nostro e in atto), di verisimiglianza e non di quella certezza che è verità: onde la storia filologica può essere bensì corretta, ma non già vera (*richtig*, e non *wahr*). E, come è priva di verità, così essa è priva di vero interesse storico, ossia non reca luce intorno a un ordine di fatti che risponda a un bisogno pratico ed etico; e può abbracciare indifferentemente qualsiasi materia più lontana dall'animo pratico ed etico del compilatore: talché io, in quanto puro filologo, godo del libero arbitrio d'indifferenza, e tanto vale per me la storia italiana dell'ultimo mezzo secolo quanto quella della dinastia cinese dei Tsin; e mi volgerò all'una o all'altra, mosso senza dubbio da un qualche interesse, ma da un interesse extrastorico, di quelli che si formano nella cerchia particolare del filologismo.

Questo procedere senza verità e senza passione, che è proprio della storia filologica, rende ragione del vivo contrasto che si rinnova di continuo tra gli storici filologi e gli storici propriamente detti; i quali ultimi, intenti alla soluzione di problemi vitali, si spazientiscono al vedersi offrire, come in risposta, i frigidi prodotti della filologia o si sdegnano alla insistente asserzione che tale è la storia, e che con tali metodi e spirito dev'essere elaborata. La più bella esplosione che si possa mai ammirare di codesto sentimento di fastidio e di sdegno si trova forse nelle *Letters on the study of history* (1751) del Bolingbroke; nelle quali l'erudizione è definita né

più né meno che «ignoranza fastosa»; e le dotte disquisizioni sulla storia antica o primitiva vengono ammesse tutt'al più come quei «preludî bizzarri», che precedono i concerti e servono per accordare gli strumenti e che solo un ottuso d'orecchio può scambiare per musica, come solo un ottuso di senso storico può scambiare quelle erudizioni per la vera storia; e in antitesi a esse si propone come ideale una sorta di «mappamondi politici», a vantaggio dell'intelletto e non della memoria, e si additano come scritture che si avvicinano a questo ideale il primo libro delle *Storie fiorentine* del Machiavelli e il *Trattato dei beneficî* di fra' Paolo; e, infine, si sostiene che alla storia vera e viva non giova risalire più su del cominciamento del secolo decimosesto, più su di Carlo V e di Enrico VIII, del tempo cioè in cui prese origine il sistema politico e sociale di Europa ancora in atto ai principî del secolo decimottavo; e di quei due secoli di storia si procura di dare un quadro a uso non già dei curiosi e degli eruditi, ma dei politici. — Non è, io credo, chi voglia negare il sentimento giusto della storia che muove queste esigenze, così vivacemente affermate; sebbene il Bolingbroke non s'innalzasse, né gli fosse agevole innalzarsi, poste le condizioni di cultura del suo tempo e del suo paese, al concetto del morire e del rinascere di ogni storia (che è il concetto rigorosamente speculativo della storia «attuale» e «contemporanea»), e non sospettasse che la storia primitiva e barbarica, da lui gettata in un canto come inutile ciarpame, sarebbe risorta freschissima mezzo secolo dopo, per effetto della reazione all'intellettualismo e al giacobinismo, reazione della quale doveva essere tra i principali promotori un pubblicista del suo stesso paese, il Burke; e, anzi, che già risorgeva al tempo suo stesso, in un angolo d'Italia, nell'animo e nella mente di Giambattista Vico. Non recherò altri esempî, dopo questo cospicuo del Bolingbroke, del contrasto tra gli storici effettivi e gli storici filologi, perché si tratta di cosa notissima, e di una lotta che ricomincia a ogni istante sotto gli occhi nostri. E aggiungerò solamente che è certo deplorevole (seb-

bene sia affatto naturale, perché nelle lotte i colpi non si misurano) che la polemica contro i «filologisti» trapassi in quella contro i filologi puri e semplici: contro i poveri eruditi, archivisti e archeologi, veri animaletti innocui e benefici, i quali se venissero distrutti, come nella concitazione polemica talora si augura, la fertilità dei campi dello spirito non solo ne sarebbe sminuita ma addirittura rovinata, e bisognerebbe promuovere di urgenza la reintroduzione e l'accrescimento di quei coefficienti di cultura: press'a poco come dicono che sia accaduto di recente nell'agricoltura francese, dopo l'improvvida caccia data per più anni agli innuocui e benefici rospi.

Anche dalla rivolta del senso storico schietto contro la storia filologica proviene quanto di giustificato o giustificabile può trovarsi nelle proposizioni circa l'incertezza e l'inutilità della storia: come si desume dall'osservare, che anche i più radicali di quei negatori (Fontenelle, Volney, Delfico, ecc.) finiscono con l'ammettere o richiedere una qualche forma di storia come non inutile né incerta, o non del tutto inutile e incerta; e che i loro strali si appuntano tutti contro la storia filologica e fondata sulle autorità, alla quale solamente può convenire la satirica definizione del Rousseau (nell'*Émile*) come dell'«*art de choisir, entre plusieurs mensonges, celui qui ressemble mieux à la vérité*». Per tutto il resto, cioè per la parte che proviene da pregiudizio sensistico e naturalistico, quello scetticismo storico si contradice come ogni scetticismo, perché le stesse scienze naturali, esaltate al paragone, si fondano sulle percezioni, sull'osservazione e sull'esperimento, ossia su fatti storicamente accertati, e le «sensazioni», nelle quali viene riposta tutta la verità del conoscere, non sono neppur esse conoscenze se non in quanto prendono forma di affermazioni di fatti, e però in quanto storia.

Ma, veramente, la storia filologica, come ogni altra sorta di errore, non cade pei colpi degli avversarî, sibbene solamente per interna dissoluzione; e sono i suoi cultori medesimi che la distruggono quando la concepiscono come priva di legame con la vita, come mera dotta esercitazione (si vedano le tante storie

che sono trattazioni di temi scolastici per addestramento nella ricerca, nella interpetrazione e nell'esposizione, e le tante altre che continuano questo avviamento anche fuori dalla scuola, per impulso impresso), e quando ne mostrano essi medesimi l'incertezza, circonfondendo di dubbî ogni loro affermazione. Ad arrestare questo spontaneo dissolvimento della storia filologica si è foggiata la distinzione tra critica e ipercritica, lodando e concedendo quella, biasimando e inibendo questa; ma la distinzione è delle solite onde il moderatismo inintelligente procura di smussare (senza poi riuscire nel suo intento) le antinomie, che non sa risolvere. L'ipercritica è la prosecuzione naturale della critica, la critica stessa: e scindere la critica in un meno e in un più, e ammettere il meno e negare il più, è cosa cervellotica, per non dir altro. Non vi sono autorità «certe» e altre «incerte», ma tutte sono incerte, graduate nella incertezza in modo affatto estrinseco e congetturale: chi ci garantirà dal falso affermato per distrazione o per momentaneo trasporto passionale dal testimone di solito diligente e probo? Saggiamente una scritta cinquecentesca, che si legge ancora in un'antica viuzza di Napoli, prega Dio (e gli storici filologi dovrebbero pregarlo fervidamente ogni mattina) di scansarci, ora e sempre, «*da bugia d'homo da bene*». Cosicché quegli storici compiono ufficio filosoficamente assai istruttivo quando spingono la critica fino alla cosiddetta ipercritica, e vanificano tutto il loro lavoro, che potrebbe perciò togliere il titolo dal libro del Sánchez: *Quod nihil scitur*. E io ricordo che, giovinetto e lavorante in erudizione, rimasi colpito dal motto di un mio poco letterario amico, a cui avevo dato da leggere un'assai critica e ipercritica storia di Roma antica, il quale, al termine della lettura, nel restituirmi il libro mi disse di aver acquistato la superba coscienza di essere «il più sapiente dei filologi», perché costoro giungono alla conclusione di saper nulla a forza d'improbe fatiche, ed egli sapeva nulla senz'alcuna fatica, per dono generoso di natura[1].

[1] Si veda l'appendice, I.

II

Conseguenza di questo spontaneo dissolvimento della storia filologica dovrebbe essere la negazione della storia che si pretenda costruire con racconti e documenti, concepiti come cose esterne, e il riabbassamento di questi a meri aiuti del conoscere storico quale si viene determinando e rideterminando nello svolgimento dello spirito. Ma, ripugnandosi a siffatta conseguenza e perseverandosi, nonostante i ripetuti rovesci, nel proposito di costruire la storia con quel metodo, sorge l'ulteriore problema di come si possa sanare, senza cangiare quei presupposti, la frigida indifferenza della storia filologica e la sua intrinseca incertezza. E il problema, fallace, non può ricevere se non fallace soluzione, che si esplica nel surrogare, al mancante interesse del pensiero, l'interesse del sentimento, e alla qui irraggiungibile coerenza logica la coerenza estetica della rappresentazione. La nuova forma erronea di storia, che si ottiene in tal guisa, è la storia poetica.

Esempî di tale storia forniscono in copia le biografie affettuose che si tessono di persone care e venerate, e quelle satiriche delle persone aborrite; le storie patriottiche, che innalzano le glorie e piangono le sventure del popolo al quale si appartiene e col quale si simpatizza, e quelle che spargono di bieca luce il popolo nemico, l'avversario della propria gente; la storia universale, rischiarata dagli ideali del liberalismo o dell'umanitarismo, e quella narrata da un socialista, che ritragga le gesta (come il Marx diceva) del «cavaliere dalla trista figura», del capitalista, o l'altra di un antisemita, che mostri dappertutto nelle sventure e brutture umane il giudeo, e, nelle felicità e negli splendori, la cacciata del giudeo. Né la storia poetica si esaurisce in codeste tonalità fondamentali e generiche dell'amore e dell'odio (dell'odio che è amore e dell'amore che è odio), ma passa per tutte le più intricate forme e le più fini gradazioni del sentimento; e così si ottengono storie poetiche che sono tenere, malinconiche, nostalgiche, disperate,

rassegnate, fidenti, allegre, e quante altre si possano immaginare. Erodoto canta le romanze dell'invidia degli dèi; Livio, l'epos della romana virtù; Tacito compone tragedie dell'orrendo, drammi elisabettiani in iscultoria prosa latina; e per venire ai moderni e modernissimi, Droysen dà forma alla sua aspirazione lirica verso lo Stato forte e accentratore col narrare la storia della Macedonia, Prussia dell'Ellade; e Grote a quella verso gli istituti della democrazia, simboleggiata in Atene; e Mommsen all'altra verso l'impero simboleggiato in Cesare; e Balbo effonde il suo ardore per l'indipendenza italiana, adoperando a tal fine tutti i ricordi delle pugne italiche, a cominciare nientemeno da quelle degli Itali ed Etruschi contro i Pelasgi; e Thierry celebra la borghesia, raccontando la storia del terzo stato, di Jacques Bonhomme; e i Goncourt descrivono romanzi voluttuosi, ritraendo le figure della Pompadour o della Dubarry, e della regina Antonietta, e avendo care le stoffe e le fogge di vesti più che i pensieri; e De Barante vagheggia donne, cavalieri, armi ed amori, nella sua storia dei duchi di Borgogna.

Può sembrare che a questo modo sia veramente vinta l'indifferenza della storia filologica, e la materia storica venga dominata da un principio e criterio di valore: che è la richiesta che si ode ai giorni nostri porre con insistenza alla storia da parte dei metodologisti e dei filosofi. Ma io ho scansato finora questa parola per l'equivoco che vi si annida e nel quale si suole assai di frequente scivolare. Perché, essendo la storia storia dello spirito e lo spirito essendo valore, e anzi il solo valore che sia dato concepire, è chiaro che la storia è sempre storia di valori; e, poiché nella coscienza storiografica lo spirito si fa trasparente a sé medesimo come pensiero, il valore che regge la storiografia è il valore del pensiero. Ma, appunto per questa ragione, principio determinante di essa non può essere il valore che si chiama «di sentimento», e che è vita e non pensiero, e quando questa vita si esprime e rappresenta, non ancora domata dal pensiero, è poesia e non istoria. Per con-

vertire la biografia poetica in biografia veramente storica bisogna reprimere, come si suol inculcare ai biografi, i nostri amori, le nostre lacrime, i nostri sdegni, e ricercare a quale ufficio abbia adempiuto l'individuo, di cui si narra la vita, nell'opera sociale o della civiltà; e il medesimo deve farsi per la storia nazionale e per quella dell'umanità, e per qualunque altro gruppo piccolo o grande di fatti e per qualunque ordine di accadimenti: bisogna superare, ossia trasformare, i valori di sentimento in valori di pensiero. Se non ci troviamo in condizione d'innalzarci a questa «soggettività» del pensiero, produrremo poesia e non già storia: il problema storico rimarrà intatto, o meglio, non sarà nato ancora, e nascerà quando nascerà. L'interesse, che in quel caso ci muove, non è l'interesse della vita che si fa pensiero, ma della vita che si fa intuizione e fantasia.

E poiché si è entrati nel regno della poesia, mentre il problema storico rimane un di là, la erudizione o filologia, dalla quale sembrava si fossero prese le mosse, rimane un di qua, ossia è affatto oltrepassata. Nella storia filologica, nonostante la pretesa che vi si aggiungeva, le cronache e i documenti persistevano, indigesti, crudi, verdi, quali erano naturalmente. Ma nella storia poetica essi sono profondamente alterati, o, per parlare più esattamente, sono disciolti senz'altro. Lasciamo il caso (che in verità non è raro) dello storico il quale intenzionalmente, per conseguire effetti artistici, mescoli sue invenzioni e immaginazioni ai dati desunti dalle cronache e dai documenti, e procuri di farle passare per istoria; cioè si renda colpevole di menzogne e d'imbrogli. Ma l'alterazione continua e intrinseca a quella storiografia consiste nello stesso scegliere e connettere i particolari, che si traggono dalle «fonti», secondo un motivo non di pensiero ma di sentimento: il che, se ben si consideri, è sostanzialmente un inventare o immaginare i fatti: la nuova connessione si concreta in un nuovo fatto immaginato. E poiché i dati desunti dalle «fonti» non si prestano sempre docili alla richiesta connessione, si

stima lecito «*solliciter doucement les textes*» (come diceva, se non isbaglio, uno di codesti storici-poeti, il Renan), e, se non in modo assertorio, almeno in modo problematico, ossia sotto forma di congettura, aggiungere ai dati di fatto particolari fantasticati. Il Vossio biasimava quegli storici greci e di altri popoli che, narrando favole, «*ad effugiendam vanitatis notam satis fore putant si addant sollemne suum 'aiunt', 'fertur', vel aliquid quod tantundem valeat*». Ma anche nei giorni nostri sarebbe divertente e istruttivo catalogare le forme d'insinuazione onde storici, che passano per gravissimi, si valgono per introdurre le loro personali immaginazioni: «forse», «parrebbe», «si direbbe», «piace pensare», «giova supporre», «è probabile», «è evidente», e simili; e notare come talvolta essi vengano omettendo insensibilmente codeste cautele e raccontino, quasi le avessero vedute, cose che essi stessi hanno escogitate per finire il loro quadro, e per le quali resterebbero assai imbarazzati se avvenisse che uno, indiscreto al pari di un *enfant terrible*, chiedesse loro: «Come lo sapete? chi ve lo ha detto?». A beneficio di questa potestà che si cerca conferire agli storici, se non *quidquid*, almeno *aliquid audendi*, si è messa su la teoria metodologica della «fantasia, indispensabile allo storico, che non voglia essere mero cronista», della fantasia ricostruttiva e integrativa; o, come anche si dice, della «necessità d'integrare il dato storico con la nostra personale psicologia o conoscenza psicologica»: teoria che, al pari di quella del valore nella storia, racchiude anch'essa un equivoco. Perché, senza dubbio, la fantasia è indispensabile allo storico: la critica vuota, la narrazione vuota, il concetto senza intuizione o fantasia, sono affatto sterili; e ciò si è detto e ridetto in queste pagine col richiedere la viva esperienza degli accadimenti di cui si prende a narrare la storia, il che importa insieme l'elaborazione di essi come intuizione o fantasia; senza questa ricostruzione o integrazione fantastica, non è dato né scrivere storia, né leggerla e intenderla. Ma siffatta fantasia, veramente indispensabile allo storico, è la fantasia inscindibile dalla sin-

tesi storica, la fantasia nel pensiero e pel pensiero, la concretezza del pensiero, che non è mai un astratto concetto ma sempre una relazione e un giudizio, non un'indeterminatezza ma una determinatezza. Epperò essa è da distinguere radicalmente dalla libera fantasia poetica, cara a quegli storici che vedono e odono il viso e la voce di Gesù sul lago di Tiberiade, o seguono Eraclito nelle sue quotidiane passeggiate tra le colline di Efeso, o ridicono i segreti colloquî tra Francesco d'Assisi e il dolce umbro paese.

Anche qui si domanderà di qual errore si possa, dunque, accagionare la storia poetica, se essa è poesia (forma necessaria dello spirito e una delle più dilette al cuore dell'uomo), e non istoria; ma anche qui bisogna rispondere — analogamente alla risposta data per la storia filologica, — che l'errore non è in ciò che si fa, ma in ciò che si pretende fare; non già nel creare poesie, ma nell'asserire storie che siano poesie, storie poetiche, contradizione in termini. Tanto è lungi da me il pensiero di riprovare le poesie intessute sopra dati storici, che, anzi, io affermo che molta parte della schietta ed alta poesia di tutti i tempi, e in ispecie dei tempi moderni, sia da cercare in libri così detti di storia. L'epos, per esempio, non è, come si crede, morto nell'Italia del secolo decimonono; senonché non si trova nei «poemi epici» del Botta, del Bagnoli, del Bellini o della Bandettini, dove li cerca la corta vista dei letterati classificatori, ma nei racconti della storia del Risorgimento, dove si effondono e l'epos e il dramma e la lirica e la satira e l'idillio e l'elegia, e quanti altri «generi poetici» si desiderino: la storiografia del Risorgimento è, per gran parte, una storiografia poetica, ricca di leggende, che aspetta ancora gli storici o li ha scontrati solo talvolta e per caso: per l'appunto, come l'epos antico e medioevale, che, se intrinsecamente era poesia, veniva pur considerato storia dagli uditori e sovente, forse, dai compositori medesimi. E rivendico agli altri e a me stesso il diritto di sognare la storia nei modi che il mio personale sentimento mi detta; e immaginare un'Italia, bella come donna desiata o

cara come madre tenerissima o austera come avola veneranda, e spiarne le mosse nei secoli, e magari profetarne l'avvenire, e crearmi nella storia idoli di amore e di odio, e abbellire vieppiù a mia soddisfazione i personaggi belli e rendere più brutti i brutti; e ricercare ogni ricordo e ogni particolare, i tratti del volto, i gesti, i vestiti, le dimore, ogni particolare insignificante (ad altri o per altri rispetti insignificante, ma non a me in quell'atto), per ravvicinarmi quasi fisicamente ai miei amici e alle mie amanti, dei quali e delle quali posseggo un bel circolo o un *harem* — nella storia. Ma resta ben pattuito che, quando io o altri dovremo fare storia, storia vera e non poesia storica, sgombreremo miti e idoli, amici e amanti, simpatie e antipatie, e c'indirizzeremo all'unico problema della storia, che è lo Spirito o il Valore (o, se si desiderano termini meno filosofici e più correnti, la Cultura, la Civiltà, il Progresso), e lo guarderemo col duplice occhio e con l'unica vista del pensiero; e quando alcuno, in quella sfera o a quell'altezza, ci parlerà ancora dei sentimenti che poco prima ci tumultuavano nel petto, lo ascolteremo come chi ci discorra di cose ormai lontane e morte, e non parteciperemo più ad essi, perché il solo sentimento, che ci riempie ora tutta l'anima, è il sentimento della verità, la ricerca della verità storica.

III

Con la storia poetica, cioè con la ricaduta della storia in una sfera idealmente anteriore, che è quella della poesia, il ciclo delle forme erronee di storia (ossia delle forme erronee teoriche) è completo. Ma forse non sarebbe completo il mio discorso, se tacessi di una cosiddetta forma di storia, che ebbe grande importanza nell'antichità, quando elaborò anche la propria teoria, e che continua ad avere qualche importanza ai tempi nostri, sebbene celi ora volentieri il suo volto e cangi vesti e maschere. È la storia che, nell'antichità, si chiamava

oratoria o rettorica, e si proponeva, secondo le varie intenzioni dei retori, ora d'insegnare la filosofia per esempî, ora di commuovere alla virtù, ora d'istruire circa i migliori istituti politici o militari, ora, semplicemente, di dilettare. E anche ai nostri giorni, non solamente nelle scuole elementari (dove sembra inteso che convenga propinare ai fanciulli l'amaro della sapienza col dolce della favoletta), ma tra uomini maturi, si domanda e si fornisce questo tipo di storia, congiunto strettamente con la politica ove si tratti di politica, o con la religione, la filosofia e la morale, ove si tratti di queste e altrettali cose, o col divertimento, come accade nei libri di aneddoti, di curiosità, di storie scandalose e terrificanti. Senonché, può essa considerarsi, non dico storia, ma forma erronea (teorica) di storia? La struttura della storia oratoria presuppone una storia bella e formata, o almeno una storia poetica, la quale venga recitata per un fine pratico. Il fine sarà d'indurre una commozione, preparatoria della virtù, un rimorso, un pudore o un entusiasmo; ovvero di riposare col variare spettacolo gli animi, come nei giuochi; ovvero d'introdurre nelle menti una verità storica, filosofica o naturalistica (*movere, delectare, docere*, o come altro si classifichino codesti fini); ma sarà sempre un fine, cioè un atto pratico, che si vale della recitazione della storia come di un mezzo o di uno dei suoi mezzi. Onde la storia oratoria (che più esattamente andrebbe denominata praticistica) si compone di due elementi, la storia e il fine pratico, convergenti in un solo che è l'atto pratico. E perciò non si può polemizzare contro di essa, ma soltanto contro la teoria di essa: contro l'accennata teoria, tanto celebre nell'antichità, della storia come *opus oratorium*, come φιλοσοφία ἐκ παραδειγμάτων, come ἀποδεικτική, come νίκης γύμνασμα (se guerresca), o γνῶμης παίδευμα (se politica), o come richiedente l'ἡδονή, e simili: dottrina affatto analoga alle dottrine edonistiche e pedagogiche, che furono allora dominanti circa la poesia, e che credevano di assegnare il fine di questa, quando invece le assegnavano un fine estrinseco, e in tal modo le

passavano sopra senza toccarla. Come atto pratico, la storia praticistica (che non è poi storia) va esente da censure: ciascuno di noi non si sta pago a indagare la storia, ma opera, e nell'operare può ben valersi del rievocamento di questa o quella immagine come eccitamento al suo operare o (che fa lo stesso) all'operare degli altri: può insomma leggere o rileggere tutti i libri, che via via gli giovano, come il minor Catone prese a leggere il *Fedone* per prepararsi al suicidio, e alcuni vi si sono preparati con la lettura del *Werther*, dell'*Ortis* e dei canti leopardiani; come tanti altri, dal Rinascimento al secolo decimottavo, si prepararono alle cospirazioni e ai tirannicidî leggendo Plutarco; talché uno di costoro, quel giovane Boscoli, condannato a morte per una congiura contro i Medici, diceva nelle ultime sue ore a Luca della Robbia (che ci narra il fatto): «Cavatemi dalla testa Bruto!»: Bruto, cioè non la storia che aveva letta e pensata, ma quella dalla quale era rimasto affascinato e spinto al delitto. Per altro, la storia vera e propria non è il Bruto che procrea i moderni Bruti pugnalanti, ma il Bruto pensato e allogato nel mondo del pensiero.

Un posto a parte si potrebbe essere tratti a dare alla storia che ora si dice di tendenza, perché, da un lato, sembra che essa, avendo chiaro innanzi un fine da raggiungere, non sia semplice storia di sentimento e poetica; e, dall'altro, che quel fine non sia imposto dal di fuori, ma coincida con la concezione stessa della storia: onde per lo meno converrebbe considerarla come una storia media tra la poetica e la praticistica, mista delle due. Ma forme medie e prodotti ibridi esistono solamente nelle finzioni classificatorie degli empirici, e non mai nella realtà dello spirito; e la storia di tendenza è, in verità, quando ben si consideri, o storia poetica o storia praticistica; sempre, beninteso, che si prescinda dai libri nei quali l'uno e l'altro momento si trovano talvolta materialmente accostati, come del resto vi si trovano di solito e la storia vera e la cronaca e il documento e la storia filologica e quella poetica. Ciò che dà l'illusione di un miscuglio o di una speciale forma di

storia è il fatto che molti muovono dall'ispirazione poetica (affetto di patria, fede di parte, entusiasmo per un grand'uomo, ecc.) e finiscono nel calcolo praticistico, cominciano dalla poesia e finiscono nell'allegazione avvocatesca; o anche talvolta (benché più di rado) percorrono il cammino inverso. La quale duplice vicenda è dato osservare nelle tante storie di partito, che si sono composte da che mondo è mondo; né è difficile scorgere in quali luoghi di esse si abbiano innanzi manifestazioni di poesia e in quali di calcolo; e il buon gusto e la critica fanno di continuo questo sceveramento, come per la poesia e l'arte in genere, così per la storia.

Vero è che il buon gusto ama e accetta la poesia, e prescinde dalle intenzioni pratiche del poeta e dello storico-poeta; ma quelle intenzioni pratiche sono accolte e approvate dalla coscienza morale, sempre che siano buone intenzioni e, per conseguenza, buone azioni; e quantunque sia vezzo dir male degli avvocati in genere, è certo poi che dell'onesto avvocato e del prudente oratore non si può far di meno nella vita sociale. Né si è fatto mai di meno della così detta storia praticistica, sia nella pratica greco-romana, che era di proporre come modelli agli animi ritratti di uomini di stato e di capitani e di donne eroiche; sia in quella medievale, che era di recitare per edificazione vite di santi e di eremiti nel deserto, o di cavalieri valenti di mano e incrollabili di fede; sia nella nostra moderna, che è di far leggere per edificazione e per istimolo biografie e «leggende» d'inventori, d'industriali, di esploratori, di miliardarî. Storie educative, storie composte in modo da promuovere determinate disposizioni pratiche o morali, esistono veramente; e ogni italiano sa come nel periodo del Risorgimento quegli effetti fossero prodotti dalle storie del Colletta, del Balbo e simili, e ogni uomo conosce libri che gli hanno «ispirato» o «inculcato» l'amore del proprio paese e della propria città o campanile.

Questa efficacia morale, che è della morale e non della storia, ha così forte preoccupato le menti che dura ancora il

pregiudizio di assegnare alla storia (come altresì alla poesia), nel campo pedagogico, un ufficio morale: pregiudizio, che anima finanche il saggio pedagogico del Labriola sull'*Insegnamento della storia*. Ma se con la parola «storia» s'intendono così la storia che è pensiero, come quelle che sono invece poesia, filologia o volontà morale, è chiaro che la «storia» entrerà nel processo educativo non sotto una sola, ma sotto tutte codeste forme: sebbene, come storia propriamente detta, sotto una sola, che non è quella dell'educazione morale, esclusivamente o astrattamente considerata, ma della educazione o svolgimento del pensiero.

IV

Si parla tanto, ed ora più che prima, della necessità di una «riforma della storia»; e a me vuol parere che in questa materia non vi sia niente da riformare. Niente da riformare nel senso che si dà a tale richiesta, di plasmare cioè una nuova forma di storia o di creare per la prima volta la vera storia. La storia è, è stata e sarà sempre la medesima, quella che abbiamo chiamata storia viva, storia (idealmente) contemporanea; e sono, sono state e saranno sempre le medesime, la cronaca, la storia filologica, quella poetica e quella (chiamiamola pure storia) praticistica. Coloro che entrano nell'impegno di creare una nuova storia, riescono sempre a riasserire, o contro la storia poetica la storia filologica, o contro la storia filologica la storia poetica, o contro l'una e l'altra la storia contemporanea, e via dicendo: seppure non accada loro, come al Buckle e ai tanti fastidiosi sociologi e positivisti degli ultimi decennî, che, con grande sicumera, e con non meno grande inintelligenza di quel che la storia sia, lamentano che alla storia manchi la virtù dell'osservazione e dell'esperimento (ossia l'astrazione naturalistica dell'osservazione e dell'esperimento), e vantano di «ridurre la storia a scienza naturale», cioè, con circolo vi-

zioso e alquanto grottesco, a una forma mentale che è suo pallido derivato.

In un altro senso, tutto è certamente da riformare nella storia, e la storia, in ogni istante, si travaglia nel perfezionarsi ossia nel proprio arricchimento e approfondimento, e non c'è storia che pienamente ci contenti, perché ogni nostra costruzione genera nuovi fatti e nuovi problemi, e sollecita nuove soluzioni. Così si narra sempre di nuovo, lumeggiandola sempre diversamente, la storia di Roma e di Grecia e del Cristianesimo e della Riforma e della Rivoluzione francese e della filosofia e della letteratura, e di qualsiasi altra materia. Ma la storia riforma sé medesima, rimanendo sempre sé medesima; e la vigoria del suo svolgimento è appunto in questa sua costanza.

L'esigenza di una riforma radicale o astratta non può nemmeno ricevere l'altro significato di una riforma dell'«idea» della storia, della scoperta che si debba compiere, o si sia finalmente compiuta, del vero concetto della storia. In tutti i tempi si è, in qualche modo, pensata la distinzione tra le storie che sono storie, e quelle altre che sono fantasie o cronache: come si potrebbe mostrare con le avvertenze che s'incontrano in tutti i tempi, presso storici e metodologisti, e con le confessioni che involontariamente sfuggono persino ai più confusionarî tra essi; e come, del resto, è da indurre con sicurezza dalla natura medesima dello spirito umano, ancorché non fossero state scritte o non fossero state serbate le parole nelle quali quelle distinzioni si esprimono. E anche tale concetto e tali distinzioni si riformano, con la storia stessa, a ogni istante, e si arricchiscono e approfondiscono: com'è da tenere per certo, e come mostra del resto la storia della Istorica, che qualche progresso ha ben compiuto da Dionigi di Alicarnasso o da Cicerone a Hegel e a Humboldt. E nuovi problemi si sono formati nel tempo nostro, ad alcuno dei quali per l'appunto io procuro di rispondere con questo mio libro: che è perfettamente consapevole di rispondere solo ad alcuni dei tanti, e specialmente poi di non rispondere (perché, proprio, non

può) a quelli che non si sono ancora formati, e che pure, infallantemente, si formeranno in avvenire.

Per altro, si penserà che per lo meno la chiarezza acquistata dalla coscienza storica circa la natura della propria opera varrà a distruggere le forme erronee della storia, e che, dimostrato che la storia filologica è cronaca o documento e non già storia, o che la storia poetica è poesia e non già storia, i «fatti» che vi corrispondono dovranno dileguare, o andarsi via via restringendo in estensione fino a sparire del tutto in un tempo prossimo o lontano, come sono sparite le balestre dinanzi ai fucili o vanno sparendo sotto gli occhi nostri i cocchi dinanzi alle automobili.

E ciò sarebbe veramente possibile se quelle forme erronee si concretassero in «fatti», e se non fossero invece, come ho detto di sopra, mere «pretese». Se l'errore, se il male fosse un fatto, da assai gran tempo l'umanità l'avrebbe disfatto, ossia l'avrebbe sorpassato, al modo stesso che ha sorpassato la schiavitù e la servitù della gleba e l'economia del semplice baratto, e tante altre cose che erano «fatti», cioè forme sue transitorie. Ma l'errore (e il male, che fa tutt'uno con esso) non è un fatto, non ha esistenza empirica, è nient'altro che il momento negativo o dialettico dello spirito, necessario alla concretezza del momento positivo, alla realtà dello spirito; epperò è indistruttibile ed eterno, e il distruggerlo con l'astrazione (poiché col pensiero non si può) equivale a immaginare la morte dello spirito, come è confermato dal detto che l'astrazione è morte.

E, senza estendermi nell'esporre una dottrina che darebbe luogo qui a troppo ampia digressione, noterò che uno sguardo che si getti sulla storia della storia comprova l'efficacia salutare dell'errore, il quale non è un Calibano, ma piuttosto un Ariele, che soffia da per tutto, e chiama ed eccita, e che non si riesce mai ad afferrare come cosa salda. E, per togliere esempî solamente dalle forme generali che ho finora investigate, errore è da dire certamente la storiografia polemica e di tendenza, che prevalse nel periodo illuministico e che ridusse

la storia a un apologo contro i preti e i tiranni; ma chi sarebbe voluto tornare da essa, semplicemente, alla storia erudita e apatica dei benedettini e degli altri dotti autori d'in-folio? La polemica e tendenza esprimeva, sebbene non soddisfacesse del tutto, il bisogno di una storia viva; e questo bisogno fu seguito dalla creazione di una nuova storiografia nel periodo del romanticismo. E fu, senza dubbio, errore il tipo della storia meramente filologica, promosso dalla Germania dopo il 1820 e diffuso poi in tutto il mondo; ma fu anche uno strumento di liberazione dalle storie più o meno fantastiche e arbitrarie, improvvisate da filosofi; e chi da esse vorrebbe semplicemente tornare alle «filosofie della storia»?

E fu errore, cioè ci fece perdere la calma storica, il tipo di storia ora tendenziosa, ora più di frequente poetica, che il già più volte ricordato movimento nazionale italiano trasse seco; ma quella coscienza poetica, che oltrepassava sé medesima ponendo la pretesa della verità storica, doveva presto o tardi generare (come in più vasto campo era avvenuto nel secolo decimottavo) una storia che fosse affiatata con gl'interessi della vita senza rendersi a essi servile o lasciarsi deviare dai fantasmi di amore e di odio che quelli suggeriscono. Gli esempî si potrebbero accrescere; ma l'esempio degli esempî è ciò che accade in ciascuno di noi, quando elaboriamo una materia storica; e vediamo sorgere a volta a volta, nel corso dell'elaborazione, le nostre simpatie o antipatie (la nostra storia poetica), e le nostre intenzioni di uomini pratici (la nostra storia oratoria), e le nostre memorie cronachistiche (la nostra storia filologica), e tutte queste forme a volta a volta mentalmente superiamo e, nel superarle, ci troviamo di volta in volta in possesso di una nuova e più profonda verità storica. Così si afferma la storia, distinguendosi dalle non-storie e vincendo i momenti dialettici che nascono da queste. Epperò io dicevo che non c'è mai *nulla* di *nulla* da riformare in *astratto*, e c'è sempre *tutto* di *tutto* da riformare in *concreto*.

III

La storia come storia dell'universale. Critica della «storia universale».

I

Ritornati, dopo questo giro dialettico, al concetto della storia come «storia contemporanea», un nuovo dubbio ci assale e tormenta. Perché, se la dimostrazione fatta ha liberato quel concetto da una delle forme più insistenti di scetticismo storico (lo scetticismo che nasce dalla malsicurezza delle «testimonianze»), non sembra che esso sia stato liberato o possa liberarsi mai da quell'altra forma di scetticismo, che si chiama più propriamente «agnosticismo», e che non nega assolutamente alla storia la verità, ma le nega la verità piena: che è poi, in ultima analisi, negarle l'effettivo conoscere, perché un conoscere infermo, un conoscere a mezzo toglie vigore anche alla metà che si asserisce conosciuta. Comunque, è comune sentenza che della storia solo una parte, una piccolissima parte, ci è nota: fioco lumicino, che rende più sensibile il vasto tenebrore che circonda il nostro sapere.

Invero, che cosa conosciamo noi, nonostante tutte le industrie degli eruditi, delle origini di Roma o degli Stati greci, e dei popoli che precessero le civiltà greca e romana nei rispettivi paesi? E se qualche brandello della vita di quei popoli ci rimane, come ne è incerta l'interpetrazione; e se qualche tradizione ce n'è pervenuta, come è povera, confusa e contraddittoria! E meno ancora sappiamo dei popoli che furono innanzi

quei popoli, delle immigrazioni dall'Asia e dall'Africa in Europa o all'inverso, e dei rapporti con le terre oltre oceano, e magari con l'Atlantide dei miti. E la monogenesi o poligenesi delle specie umane è un disperato rompicapo, aperto a tutte le congetture; e aperto alle vane congetture è l'apparire sulla terra del *genus homo*, e la sua affinità o parentela con le specie animali; e la storia della terra, del sistema solare, del cosmo tutto, si perde nel cosiddetto buio delle origini. Ma il buio non è solamente nelle «origini»: tutta la storia, anche la più prossima a noi, la stessa moderna di Europa, è buia; e chi potrà dir mai quali furono veramente i motivi che determinarono gli atti di un Danton o di un Robespierre, di un Napoleone o di un Alessandro di Russia? e sugli atti stessi, cioè sulla esteriorità degli atti, quante oscurezze e lacune! Si sono scritti cumuli di volumi sulle giornate di settembre o sul diciotto brumaio o sull'incendio di Mosca; e chi sa come andarono propriamente quei fatti? Come fossero andati, non sapevano ridire neppur coloro che ne furono testimoni diretti, e che ce li tramandarono nelle versioni più varie e contradittorie. Ma lasciamo la grande storia: ci sarà almeno possibile conoscere intera la piccola storia, e non diciamo già quella del nostro paese, della nostra città, della nostra famiglia, ma ciascuno la piccolissima storia di sé medesimo: che cosa egli veramente volle quando (tanti anni fa o ieri) si abbandonò a questo o a quel moto di passione e pronunziò questa o quella parola; e come giunse a una certa conclusione di pensiero o a una particolare deliberazione pratica; e se i motivi che lo spinsero a operare in un senso o nell'altro furono alti o bassi, morali o egoistici, di dovere o di vanità, puri o impuri? C'è da perdere la testa, come sanno le persone scrupolose che, quanto più tentano di perfezionare il loro esame di coscienza, più vedono confuso, e alle quali non si sa porgere altro rimedio che di raccomandar loro di esaminarsi, sì, ma non troppo, di guardare innanzi e non indietro, o guardare indietro quel tanto che è strettamente indispensabile allo stesso guardare innanzi. Conosciamo, di

certo, la storia di noi medesimi e del mondo che ci circonda; ma quanto poco, quanto poveramente, a paragone della bramosia nostra infinita di sapere!

Per uscire da siffatto tormento, la via più corta è appunto questa che ho tenuta, di spingerlo all'estremo; e poi immaginare, per un istante, che tutte le interrogazioni accennate, e le altre infinite che si potrebbero muovere, vengano soddisfatte: soddisfatte, come si possono soddisfare le interrogazioni che procedono all'infinito, cioè dando loro pronte risposte l'una sull'altra e facendo entrare lo spirito nella via di un vertiginoso processo di soddisfazioni sempre ottenute all'infinito. Or bene: se tutte quelle interrogazioni fossero soddisfatte, se noi fossimo in possesso di tutte le relative risposte, che cosa ne faremmo? che cosa, giunti che fossimo a quella agevolezza e ricchezza strabocchevole di conoscenze, ci converrebbe fare? La via del processo all'infinito è larghissima al pari della via dell'inferno, e, se non conduce all'inferno, conduce di certo al manicomio. E a noi, in quanto ospiti che siamo del mondo e non del manicomio, non giova, anzi fa paura, quell'infinito che si amplia sempre appena lo tocchiamo, ma solo ci giova il povero finito, il determinato, il concreto che si coglie col pensiero e che si presta come base del nostro esistere e punto di partenza del nostro operare. Sicché, quand'anche alla nostra brama fossero offerti tutti i particolari infiniti della storia infinita, a noi non resterebbe altro che sgombrarli dalla nostra mente, *dimenticarli*, e fissarci su quel particolare solamente che risponde a un problema e costituisce la storia viva e attiva, la *storia contemporanea*.

E codesto per l'appunto esegue lo spirito nel suo svolgimento, perché non v'è fatto che non sia conosciuto nell'atto che viene compiuto, mercé la coscienza che nell'unità dello spirito germina di continuo sull'azione; e non v'è fatto che, prima o poi, presto o tardi, non venga dimenticato, salvo ad essere richiamato, come si è detto parlando della storia morta che si ravviva per opera della vita, del passato che per mezzo

del contemporaneo si rifà contemporaneo. Il Tolstoj s'era fisso in questo pensiero che, non solamente nessuno, nemmeno un Napoleone, possa predeterminare l'andamento di una battaglia, ma che nessuno possa conoscere come davvero essa si è svolta, perché, la sera stessa che pone termine alla battaglia, sorge e si diffonde una storia artificiosa e leggendaria, che solo uno spirito credulo può scambiare per istoria reale, e sulla quale nondimeno lavorano gli storici di mestiere, integrando o temperando fantasia con fantasia. Ma la battaglia è conosciuta via via che si svolge; e poi, col tumulto di essa, si dissipa anche il tumulto di quella conoscenza, solo importando la nuova situazione di fatto e la nuova disposizione d'animo che si è prodotta, e che si esprime nelle poetiche leggende o si aiuta con le artificiose finzioni. E ciascuno di noi conosce ed oblia a ogni istante i più dei suoi pensieri e atti (e guai se così non facesse, perché vivrebbe compitando faticosamente ogni suo minimo moto!); ma non dimentica, e serba più o meno a lungo, quei pensieri e quei sentimenti, che rappresentano crisi memorabili e problemi aperti per il suo avvenire: e talvolta, non senza alto stupore, noi assistiamo al risorgere in noi di sentimenti e pensieri, che credevamo irrevocabili. Onde è da dire che noi, a ogni istante, conosciamo tutta la storia che c'importa conoscere; e della restante, poiché non c'importa, non possediamo le condizioni del conoscerla, o le possederemo quando c'importerà. Quella storia «restante» è l'eterno fantasma della «cosa in sé», che non è né «cosa» né «in sé», ma nient'altro che la proiezione fantastica della infinità del nostro operare e del nostro conoscere.

La proiezione fantastica della cosa in sé, col conseguente agnosticismo, è occasionata, nella filosofia, dalle scienze fisiche, che porgono una realtà resa estrinseca e materiale, e perciò inintelligibile; e l'agnosticismo storico è analogamente occasionato dal momento naturalistico della storia, dal cronachismo, che porge una storia morta e inintelligibile: chi si lascia sedurre a questo giuoco e smarrisce la via della concreta verità,

sente subito l'animo riempirglisi d'infinite, vanissime e disperate domande. Del pari, colui che smarrisce o non ha ancora imbroccata la via feconda della vita operosa, sente l'animo pieno riboccante d'infiniti desiderî, di azioni ineseguibili e di godimenti inconseguibili, e soffre pene tantaliche. Ma la saggezza della vita ammonisce a non perdersi in *desiderî assurdi*, come la saggezza del pensiero a non avvolgersi in *problemi oziosi*.

II

Ma se noi non possiamo conoscere altro che il finito e il particolare, anzi sempre *questo* finito e *questo* particolare, bisognerà rinunziare (dolorosa rinunzia) alla conoscenza della *storia universale*? — Senza dubbio; ma con la duplice postilla: che si rinunzia a cosa, che non si è mai posseduta perché non si poteva possedere; e che perciò tale rinunzia non è punto dolorosa.

Anche la «storia universale» non è già un atto concreto o un fatto, ma una «pretesa»; e una pretesa nascente dal cronachismo e dalla sua «cosa in sé», e dallo strano proposito di chiudere, mercé un processo all'infinito, il processo all'infinito che si era malamente aperto. Invero, la storia universale assume di ridurre in un quadro tutti i fatti del genere umano, dalle origini di esso sulla terra al momento presente; anzi, poiché a questo modo non sarebbe veramente universale, dalle origini delle cose o dalla creazione sino alla fine del mondo; donde la sua tendenza a colmare l'abisso della preistoria e delle origini con romanzi teologici o con romanzi naturalistici, e a delineare in qualche modo l'avvenire, o con rivelazioni e profezie, come nella storia universale cristiana (che giungeva fino all'Anticristo e al giudizio universale), o con previsioni, come nelle storie universali del positivismo, democratismo e socialismo.

Tale la pretesa; ma il fatto riesce diverso dall'intenzione, e si ottiene quel che si può ottenere: cioè, sempre, o una cronaca più o meno farraginosa, o una storia poetica esprimente qualche aspirazione del cuore umano, o anche una storia vera e propria, che non è universale ma particolare, sebbene abbracci la vita di molti popoli e di molti tempi; e, più spesso, in un medesimo corpo letterario, si discernono questi elementi diversi, accostati tra loro. E, lasciando in disparte le cronache più o meno larghe (ma sempre strette), e le storie poetiche, e le contaminazioni di più forme diverse, non solo in forza di logica necessità ma col semplice sguardo che si rivolga a una qualsiasi delle «storie universali», si scorge subito in modo evidente che le «storie universali», in quanto veramente storie o in quella parte in cui tali sono, si risolvono in nient'altro che in «storie particolari», ossia suscitate da un particolare interesse e incentrate in un particolare problema, e comprendenti quei fatti soli che entrano in quell'interesse e rispondono a quel problema. E potrebbe bastare per tutte l'opera di colui che, nell'antichità, ebbe ad insistere in modo singolarmente energico sul bisogno di una «storia universale» (καθολικὴ ἱστορία, ἡ τῶν καθόλου πραγμάτων σύνταξις), l'opera di Polibio; e, pel periodo cristiano, la *Civitas Dei* di Agostino; e, pei tempi moderni, la *Filosofia della storia* (o storia universale, «*philosophische Weltgeschichte*», com'egli la chiamava) dello Hegel. Giacché la storia universale, invocata e attuata da Polibio, era quella storia più larga, più complessa, più politica e grave, che l'egemonia romana e la formazione dell'orbe romano richiedevano, e perciò abbracciava quei popoli soli che vennero in relazione e conflitto con Roma, e, conformemente alle disposizioni spirituali dell'autore, si restringeva quasi del tutto nella storia degl'istituti politici e degli ordinamenti militari. Agostino, a sua volta, tentava di rendere intelligibile l'inserirsi del cristianesimo nella storia pagana, al qual uopo adoperava i concetti delle due città nemiche, la terrena e la celeste, la prima ora avversaria ed ora preparazione della se-

conda. E lo Hegel, finalmente, trattava nella sua storia universale il problema medesimo della sua particolare storia della filosofia, cioè del modo in cui lo spirito da una filosofia di asservimento alla natura o al Dio trascendente si è innalzato alla coscienza della libertà; e, del pari che dalla storia della filosofia, tagliava fuori anche dalla filosofia della storia la preistoria, e considerava assai sommariamente la storia orientale, che, posto il suo intento, non offriva molto interesse.

Romanzi naturalistici o cosmologici se ne comporranno sempre da chi ne avverta in sé l'ispirazione, e sempre troveranno avidi lettori e plaudenti, specie tra la gente pigra che è contenta di possedere in poche parole o in poche pagine il «segreto del mondo». E sempre si comporranno compilazioni più o meno vaste di storie dell'Oriente e dell'Occidente, e delle Americhe e dell'Africa e dell'Oceania; alle quali, non bastando più le forze, sia pure compilatorie, di un solo individuo, si dedicano ormai (quasi per mostrare aperta l'assenza di ogni intimo nesso) accolte di dotti o di compilatori; e perfino si sono veduti di recente tentativi di storie universali con ordinamento geografico, come tante storie giustapposite, europee, asiatiche, africane e via dicendo; il che le avvicina insensibilmente alla forma del dizionario storico. E sempre, poi, questa o quella storia particolare potrà utilmente prendere il nome di «storia universale», nel vecchio senso di Polibio, cioè come contrapposto a libri meno attuali e meno serî e meno soddisfacenti, ai libri degli «scrittori di cose particolari» (οἱ τὰς ἐπὶ μέρους γράφοντες πράξεις), che sono portati a fare grandi le cose piccole (τὰ μικρὰ μεγάλα ποιεὶν) e a spendere lunghi discorsi in aneddoti non degni di ricordo (περὶ τῶν μηδὲ μνήμης ἀξίων), e ciò per difetto di criterio (δι' ἀκρισίαν). In questo senso, sarà buona raccomandazione, pei tempi e pei popoli le cui vicende politico-sociali hanno prodotto come un restringimento della cerchia storica, quella di rompere le angustie e guardare, oltre le storie particolari, alla «storia universale», ossia a una storia più larga. E buona raccomandazione, in ispe-

cie, per la nostra Italia, che nell'età del Rinascimento, come ebbe ufficio universalistico, ebbe sguardo universalistico e narrò a suo modo la storia di tutti i popoli, e poi si restrinse alla storia regionale, e poi si risollevò a quella nazionale, e ora dovrebbe, più che non faccia di già, spaziare pei vasti campi della storia di tutti i tempi e paesi. Ma la parola «universale», efficace ai fini di questa raccomandazione, non designerà mai il possesso di una «storia universale» nel senso che si è rigettato. Questa «storia» sfuma nel mondo delle illusioni insieme con le utopie analoghe, quali erano, tra le altre, l'arte esemplare per tutti i tempi, o il diritto universale e valido per tutti i tempi.

III

Ma, al modo stesso che, dissipandosi l'illusione dell'arte universale e del diritto universale, non si cancella il carattere intrinsecamente universale dell'arte particolare e del diritto particolare (dell'*Iliade* o della costituzione familiare romana), negare la storia universale non significa negare la conoscenza dell'universale nella storia. Anche qui è da ripetere, come per il Dio cercato invano correndo per la serie infinita dei finiti e ritrovato in ogni punto di essa: *Und Du bist ganz vor mir!* Quel particolare e quel finito è determinato, nella sua particolarità e finitezza, dal pensiero, e perciò conosciuto insieme come universale: l'universale in quella sua forma particolare. Il mero finito e particolare non esiste altro che nell'astrazione: nella poesia e nell'arte medesima, che è il regno dell'individuale, non c'è già l'astratto finito, ma il finito ingenuo, che è l'unità indistinta d'infinito e finito, la quale nella sfera del pensiero sarà distinta e raggiungerà per tal modo una forma più alta di unità. E la storia è pensiero, e, come tale, pensiero dell'universale, dell'universale nella sua concretezza, e perciò sempre particolarmente determinato. Non c'è fatto, per piccolo che si dica, che si possa altrimenti concepire (realizzare e qualifi-

care), se non come universale. Nella sua forma più semplice, il che vuol dire nella sua forma essenziale, la storia si esprime per giudizî, sintesi inscindibili di individuale e di universale. E l'individuale, per vecchia tradizione terminologica delle scuole che forse converrà serbare, si dice il *soggetto* del giudizio e l'universale il *predicato*. Ma, per chiunque domini le parole col pensiero, il *vero soggetto* della storia è per l'appunto il *predicato*, e *predicato vero il soggetto*; ossia, nel giudizio si determina l'universale con individuarlo. Il che ove sembri troppo astruso, e sottigliezza da filosofi, può essere reso ovvio, e apparire cosa tutt'altro che di pertinenza privata dei cosiddetti filosofi, con la semplice osservazione, che ogni persona riflessiva, alla domanda quale sia il soggetto della storia della poesia, non risponderà certamente Dante o Shakespeare, o la poesia italiana o inglese, o la serie delle poesie a noi note, ma la *Poesia*, e cioè un universale; e alla domanda quale sia il soggetto della storia sociale e politica, non risponderà né Grecia, né Roma, né Francia, né Germania, e nemmeno il complesso di queste e di altre cose siffatte, ma la *Cultura*, la *Civiltà*, il *Progresso*, la *Libertà*, o qualche altra parola simile, cioè un universale.

E qui è dato rimuovere una grossa pietra d'inciampo, che si oppone al riconoscimento della *identità della filosofia con la storia*: dottrina che ho procurato di rinnovare, modificare e stabilire con molteplici analisi ed argomentazioni in altro volume di questa mia opera[1]. Pure, essa riesce sovente assai dura, e piuttosto oggetto di convincimento raziocinativo irresistibile che non di piena persuasione e adesione; e, ricercando le varie cause di questa durezza, una ne ho trovata, che mi sembra la principale e fondamentale: ed è appunto la concezione della storia, non come storia viva e contemporanea, ma come storia morta e passata, come *cronaca* (o storia filologica, che si riduce, come sappiamo, alla cronaca). Ed è incon-

[1] *Logica*, specialmente nella parte II, c. 4.

trastabile che, posta la storia come cronaca, la identità della filosofia con essa non può ravvisarsi, perché non sussiste. Ma, abbassata la cronaca al suo ufficio pratico e mnemonico e sollevata la storia alla conoscenza dell'eterno presente, essa si svela tutt'uno con la filosofia, la quale, da parte sua, non è altro mai che il pensiero dell'eterno presente.

Ciò, beninteso, sempre che sia stato sorpassato il dualismo d'idee e di fatti, di *vérités de raison* e *vérités de fait*, e il concetto della filosofia come contemplazione delle idee o delle *vérités de raison*, e quello della storia come raccattamento di fatti bruti, di grezze *vérités de fait*: dualismo tenace, che pur di recente abbiamo visto rinnovare, larvato nell'assioma che «*le propre de l'histoire est de savoir, le propre de la philosophie de comprendre*», ossia nell'assurda distinzione di un sapere senza comprendere e di un comprendere senza sapere, che sarebbero la duplice e sconsolata sorte teoretica dell'uomo. Ma tale dualismo, e la concezione che vi si congiunge, nonché filosofia vera, è la fonte perpetua da cui deriva quell'imperfetto conato al filosofare, che si chiama religione, quando si è dentro al suo cerchio magico, e mitologia, quando se ne è venuti fuori. E gioverà polemizzare ancora contro la trascendenza, e rivendicare il carattere d'immanenza alla realtà e alla filosofia? Gioverà certamente; ma io, almeno ora e qui, non ne provo il bisogno.

E come la storia, rettamente intesa, abolisce l'idea di una storia universale, così la filosofia, immanente e identica con la storia, abolisce l'idea di una filosofia universale, ossia del sistema chiuso: le due negazioni si corrispondono e, in fondo, fanno tutt'uno (perché i sistemi chiusi, come le storie universali, sono romanzi cosmologici), ed entrambe ricevono conferma empirica nella tendenza dei migliori ingegni dei tempi nostri ad astenersi da «storie universali» e da «sistemi definitivi», lasciando le une e gli altri ai compilatori o ai credenti e creduli d'ogni sorta. Questa tendenza era implicita nell'ultima grande filosofia, la hegeliana, ma contrastata nel

seno suo stesso da vecchiumi e affatto tradita nell'esecuzione, per modo che quella filosofia si convertì anch'essa in un romanzo cosmologico: onde si può dire che ciò che, ai principî del secolo decimonono, fu un semplice presentimento, solo ai principî del ventesimo si viene mutando in ferma coscienza, la quale sfida le paure dei timidi che per tal modo si comprometta la conoscenza dell'universale, sostenendo che, anzi, solo per tal modo questa conoscenza si ottiene davvero e in perpetuo, perché in modo dinamico. E la storia, facendosi storia attuale, come la filosofia facendosi filosofia storica, si sono liberate l'una dall'ansia di non poter conoscere ciò che non si conosce solo perché fu o sarà conosciuto, e l'altra dalla disperazione di non raggiungere mai la verità definitiva: cioè entrambe si sono liberate dal fantasma della «cosa in sé».

IV

Genesi e dissoluzione ideale della «Filosofia della storia».

I

La concezione della così detta «Filosofia della storia» è perpetuamente fronteggiata e contrastata dalla concezione deterministica della storia. Il che non solo si vede chiaro nel fatto, ma riluce anche di logica evidenza, perché la «filosofia della storia» rappresenta la concezione trascendente del reale, e il determinismo quella immanente. Ma non meno certo è, nella considerazione di fatto, che il determinismo storico genera esso, perpetuamente, la «filosofia della storia»; né questo fatto è poi meno evidentemente logico del precedente, perché il determinismo è naturalismo, e perciò immanente, sì, ma d'insufficiente e falsa immanenza: onde si deve dire piuttosto che esso vuol essere, ma non è, immanente, e, quali che siano i suoi sforzi nella direzione opposta, si converte in trascendenza. Tutto ciò non incontra difficoltà per chiunque abbia chiari in mente i concetti del trascendente e dell'immanente, e della filosofia della storia come trascendenza, e della concezione deterministica e naturalistica della storia come falsa immanenza. Ma giova vedere più in particolare come questo processo di accordi e di contrasti si svolga e si risolva con riferenza al problema della storia.

«Prima raccogliere i fatti, poi connetterli causalmente»: questo è il modo nel quale la concezione deterministica si

raffigura il lavoro della storia. «*Après la collection des faits, la recherche des causes*», per ripetere la comunissima formola nelle parole testuali di uno dei più immaginosi ed eloquenti teorici di quella scuola, del Taine. I fatti sono bruti, opachi, reali bensì, ma non rischiarati dal lume della scienza, non intellettualizzati; e questo carattere intelligibile deve essere loro conferito mercé la ricerca delle cause. Ma è anche notissimo che cosa accada nel legare un fatto a un altro come a causa di quello, componendo una catena di cause ed effetti: che si entra, cioè, in un regresso all'infinito, e non si riesce mai a trovare la causa o le cause, alle quali si possa in ultimo sospendere la catena che si è venuta industriosamente componendo.

Veramente, da codesta difficoltà taluni o molti deterministi della storia si cavano in maniera assai semplice: a un punto qualsiasi, spezzano o lasciano cadere la loro catena, che è già spezzata dall'altro capo in un altro punto (l'effetto preso a considerare); e operano col loro troncone di catena come con qualcosa di compiuto e chiuso in sé, quasi che una retta tagliata in due punti includa spazio e sia una figura. Donde altresì la dottrina che s'incontra presso i metodologisti della storia: che alla storia spetti ricercare solamente le cause «prossime»: dottrina, che vorrebbe dare un fondamento logico a quel procedere. Ma chi dirà mai che cosa sono le «cause prossime»? Il pensiero, posto che sia costretto per sua sventura a pensare seguendo la catena delle cause, non vorrà sapere mai altro che di cause «vere», vicine o lontane che siano nello spazio e nel tempo (lo spazio, come il tempo, *ne fait rien à l'affaire*). In realtà, quella teoria è una foglia di fico, messa a coprire un procedimento, di cui lo storico, che è uomo di pensiero e di critica, si vergogna: l'arbitrio, un arbitrio che torna comodo, ma che appunto perciò è arbitrio. E la foglia di fico è pur indizio di pudore, e come tale ha il suo pregio; ché, se quel pudore si perde, c'è caso che si finisca col dichiarare che le «cause», alle quali arbitrariamente si è fatta fermata, sono le cause «ultime» e le cause «vere», innalzando così

il proprio individuale arbitrio ad atto creativo del mondo e atteggiandolo a Dio, al Dio di certi teologi, il cui arbitrio è verità. Non vorrei, dopo aver detto questo, citare di nuovo proprio il Taine (scrittore assai rispettabile, non certo per la sua forma mentale, ma per la sua fede entusiastica nella scienza); e nondimeno mi conviene citarlo. Il Taine, giunto nella sua ricerca di cause a una causa, che egli chiama a volte la «razza», a volte il «secolo», — per esempio, nella sua storia della letteratura inglese, al concetto di «uomo del Nord» o «Germano», col carattere e l'ingegno che a questo sarebbero proprî, la frigidezza dei sensi, l'amore per le idee astratte, la rozzezza del gusto e il disdegno per l'ordine e la regolarità, — afferma gravemente: «*Là s'arrête la recherche: on est tombé sur quelque disposition primitive, sur quelque trait propre à toutes les sensations, à toutes les conceptions d'un siècle ou d'une race, sur quelque particularité inséparable de toutes les démarches de son esprit et de son cœur. Ce sont là les grandes causes, les causes universelles et permanentes*...». Che cosa di primitivo e d'insormontabile sia in ciò, sapeva l'immaginazione del Taine, ma la critica ignora: perché la critica chiede che si dia la genesi dei fatti o dei gruppi di fatti che si designano coi nomi di «secolo» e di «razza», e, nel richiedere tale genesi, li dichiara insieme né «universali» né «permanenti», perché «fatti universali e permanenti», che si sappia, non ve ne sono, e non sono tali, nonché *le Germain* e *l'Homme du Nord*, nemmeno, direi, le mummie, che durano alcuni millennî ma non in perpetuo, e si alterano lentamente, ma si alterano.

Cosicché, chiunque pensi secondo la concezione deterministica della storia, sempre che voglia astenersi dal troncare con l'arbitrio e con l'immaginazione la ricerca iniziata, è condotto di necessità a riconoscere che il metodo adottato non raggiunge il fine che si persegue; e poiché, d'altra parte, si è cominciato, sia pure con metodo insufficiente, a pensare la storia, non ci sono altri partiti che: o rifarsi da capo, cangiando strada, o andare innanzi, cangiando direzione. Il presupposto

naturalistico, che rimane ancora saldo («prima raccogliere i fatti, poi cercarne le cause»: quale cosa più evidente e più ineluttabile di questa?), spinge di necessità al secondo partito. Ma appigliarsi al secondo partito è oltrepassare il determinismo, è trascendere la natura e le sue cause, è proporre un metodo opposto al precedente, ossia rinunziare alla categoria di causa per un'altra, che non può essere se non quella di fine; e di fine estrinseco e trascendente, che è l'analogo opposto che corrisponde alla causa. Ora, la ricerca del fine trascendente è la «filosofia della storia».

A questa ricerca il naturalista conseguente (e chiamo tale colui che «séguita a pensare», o, come si dice comunemente, trae le conseguenze) non si può sottrarre, e non si sottrae in effetto giammai, comunque concepisca la sua nuova ricerca; nemmeno quando prova a sottrarvisi, dichiarando inconoscibile il fine o la «causa ultima», perché (come altresì è noto) un inconoscibile affermato è un inconoscibile in qualche modo conosciuto. Il naturalismo si corona sempre di una filosofia della storia, quale che sia la forma delle sue sistemazioni: o che l'universo venga da esso spiegato con gli atomi che si accozzano e col loro vario accozzarsi e danzare producono il corso storico, al quale possono altresì mettere termine col tornarsene alla primitiva dispersione; o che chiami il Dio ascoso Materia o Incosciente o in altro modo; o, infine, che lo concepisca come un'Intelligenza che si vale, per mettere in atto i suoi consigli, della catena delle cause. E, per converso, ogni filosofo della storia è un naturalista, e tale è perché è dualista, e concepisce un Dio e un mondo, un'Idea e un fatto oltre o sotto l'Idea, un Regno dei fini e un Regno o sottoregno delle cause, una città celeste e un'altra più o meno diabolica o terrena. Si prenda qualsiasi costruzione di determinismo storico, e si troverà o scoprirà in essa, esplicita o sottintesa, la trascendenza (nel Taine, per es., reca il nome di «*Race*» o di «*Siècle*», vere e proprie deità); e si prenda qualsiasi costruzione di «filosofia della storia», e vi si scopriranno il dualismo e il natu-

ralismo (nello Hegel, per es., in quel suo ammettere fatti ribelli e impotenti, che resistono o non sono degni del dominio dell'Idea). E si vedrà sempre più chiaramente come dalle viscere del naturalismo venga fuori, incoercibile, la «filosofia della storia».

II

Ma la «filosofia della storia» è altrettanto contradittoria quanto la concezione deterministica da cui sorge e a cui si oppone. Perché essa, avendo accettato e oltrepassato insieme il metodo del congiungere tra loro i fatti bruti, non trova più innanzi a sé fatti da congiungere (che sono stati già congiunti, come si poteva, mercé la categoria di causa), sibbene fatti bruti, ai quali deve conferire, non più un legamento ma un «significato», e rappresentarli come aspetti di un processo trascendente, di una teofania. Ora quei fatti in quanto bruti sono mutoli, e la trascendenza del processo richiede, per essere concepita e rappresentata, un organo che non sia quello del pensiero che pensa, ossia produce i fatti, ma un organo extralogico (per es., un pensiero che proceda astrattamente *a priori*: Fichte), il quale non si trova nello spirito se non come momento negativo, come il vuoto del pensiero logico effettivo. E il vuoto del pensiero logico è occupato immediatamente dalla *praxis*, o, come si dice, dal sentimento, che poi, rifrangendosi teoricamente, si atteggia a poesia. Carattere poetico, che è evidente in tutte le «filosofie della storia»: sia in quelle antiche, che rappresentavano gli accadimenti storici come lotte tra gli dèi di singoli popoli o di singole genti o protettori di singoli individui, o del Dio della luce e della verità contro le potenze della tenebra e della menzogna; ed esprimevano così le aspirazioni di popoli, di gruppi o d'individui verso l'egemonia, o dell'uomo verso il bene e la verità: sia in quelle moderne e modernissime, che s'ispirano ai varî nazionalismi ed etnicismi

(l'italico, il germanico, lo slavo, ecc.), o che rappresentano il corso storico come la corsa verso il regno della Libertà, o come il passaggio dall'Eden del comunismo primitivo, attraverso il Medioevo della schiavitù, della servitù e del salariato, verso il comunismo restaurato, non più inconsapevole ma consapevole, non più edenico ma umano. Nella poesia, i fatti non sono più fatti ma parole, non realtà ma immagini; e perciò non ci sarebbe luogo a censura, se qui si rimanesse nella pura poesia. Ma non vi si rimane, perché quelle immagini e parole sono poste ora come idee e fatti, e cioè come miti: miti il Progresso, la Libertà, l'Economia, la Tecnica, la Scienza, sempre che siano concepiti come motori esterni ai fatti: miti non meno di Dio e il Diavolo, Marte e Venere, Geova e Baal, o di altre più rozze figurazioni di divinità. Ed ecco perché la concezione deterministica, dopo aver prodotto la «filosofia della storia» che le fa contrasto, è costretta a contrastare a sua volta la propria figliuola, e ad appellarsi dal regno dei fini a quello delle connessioni causali, dall'immaginazione all'osservazione, dai miti ai fatti.

La confutazione reciproca del determinismo storico e della filosofia della storia, che fa dell'una e dell'altro due vuoti o due niente, cioè un unico vuoto e niente, sembra invece, come suole, agli eclettici il compiersi reciproco di due entità, che stringono o dovrebbero stringere tra loro un'alleanza per sorreggersi a vicenda. E poiché l'eclettismo, *mutato nomine*, infierisce nella filosofia contemporanea, non è meraviglia che si trovi di frequente assegnato alla storia, oltre l'ufficio d'investigare le cause, quello del «significato» o del «piano generale» del corso storico (si vedano i lavori sulla «filosofia della storia» del Labriola, del Simmel, del Rickert); e poiché gli scrittori di metodiche sogliono essere empirici, e perciò eclettici, anche tra essi è vulgata la partizione della storia in istoria che si fa col radunare e criticare i documenti e ricostruire gli accadimenti, e in «filosofia della storia» (si veda per tutti il manuale del Bernheim); e, infine, poiché eclettico è il pensiero

ordinario, niente è più facile che raccogliere consenso intorno alle tesi: che la semplice storia, la quale offre la serie dei fatti, non basta, e che si richiede che il pensiero torni sopra la costituita catena dei fatti per iscoprirvi il disegno riposto e per rispondere alle domande del donde veniamo e del dove andiamo; cioè che, accanto alla storia, debba porsi una «filosofia della storia». Questo eclettismo, che sostanzializza due opposte vacuità e fa che l'una dia la mano all'altra, tenta perfino talvolta di superare sé stesso e di fondere quelle due finte scienze o parti di scienza. E allora si ode difendere la «filosofia della storia», ma con la cautela, che essa debba essere condotta con metodo «scientifico» e «positivo», mercé la ricerca causale, e svelare per tal modo l'azione della ragione o della Provvidenza divina[1]: — programma nel quale altresì il pensiero volgare tosto consente, ma che poi non si riesce a eseguire[2]. Niente di nuovo, neanche qui, per gl'intendenti: la «filosofia della storia», da costruire coi «metodi positivi», la trascendenza da dimostrare coi metodi della falsa immanenza, è, nel campo degli studî storici, l'esatto equivalente di quella «metafisica da costruire con metodo sperimentale», che i neocritici (Zeller e altri) raccomandavano, e che an-

[1] Si veda, come esempio tipico, l'opera del Flint; ma poiché Hegel e gli hegeliani, meno radicali del Flint, finivano con l'ammettere anch'essi il concorso dei due opposti metodi, tracce di questa stortura si scoprono altresì nelle loro «filosofie della storia». — E qui è da notare la falsa analogia onde lo Hegel era tratto a scorgere tra l'apriori e i fatti storici lo stesso rapporto che tra la matematica e i fatti naturali: «*Man muss mit dem Kreise dessen, worin die Prinzipien fallen, wenn man es so nennen will*, a priori *vertraut sein, so gut als... Kepler mit den Ellipsen, mit Kuben und Quadraten und mit den Gedanken von Verhältnissen derselben* a priori *schon vorher bekannt sein musste, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche aus Bestimmungen jener Kreise von Vorstellungen bestehen, erfinden konnte*». (Cfr. *Vorles. üb. d. Philos. d. Gesch.*, ed. Brunstäd, pp. 107-8).

[2] Non l'eseguì nemmeno il sopraricordato Flint, che si perse in preliminari di rassegne storiche, concernenti libri così detti di «filosofia della storia», ma non passò mai alla promessa costruzione.

ch'essa pretendeva, non già superare due vacuità che reciprocamente si confutano, ma accordarle tra loro, e, dopo averle sostanzializzate, combinarle in unica sostanza. Cose che, per significarne l'impossibilità, io non chiamerei prodigi da alchimista (la metafora mi sembrerebbe troppo alta), ma sì, piuttosto, intrugli da cattivi cuochi.

III

Tutt'altro è il rimedio efficace alle contraddizioni del determinismo storico e della «filosofia della storia»; e, per ottenerlo, bisogna accettare il risultamento della reciproca confutazione, che li vanifica entrambi, e rifiutare, perché privi di pensiero, così i «disegni» della filosofia della storia, come le «catene causali» del determinismo. E, dissipate queste due ombre, ci ritroviamo al punto di partenza: siamo innanzi di nuovo ai fatti bruti e slegati, ai fatti assodati ma non intesi, pei quali il determinismo aveva procurato di adoperare il cemento della causalità, e la «filosofia della storia», la bacchetta magica della finalità. — Che cosa faremo di questi fatti? Come li renderemo da opachi traslucidi? da disorganici, organici? da inintelligibili, intelligibili? Veramente, sembra difficile farne qualcosa, e, soprattutto, eseguire di essi la trasformazione invocata. Lo spirito è impotente innanzi a ciò che gli è, ossia si suppone che gli sia, estraneo. E, concepiti i fatti a quel modo, si è tentati a ripigliare l'atteggiamento di disprezzo dei filosofi verso la storia, mantenutosi quasi costante dall'antichità (per Aristotele la storia era «meno filosofica» e «meno grave» della poesia, e per Sesto Empirico «materia ametodica»), fin quasi alla fine del secolo decimottavo (Kant non intese né sentì la storia): ai filosofi le idee, agli storici i fatti bruti: contentiamoci delle cose serie e lasciamo ai bambini i loro balocchi.

Ma, prima di cedere a siffatta tentazione, sarà prudente chiedere consiglio al dubbio metodico (che riesce sempre assai

utile), e volgere l'attenzione appunto su quei fatti bruti e sconnessi, dai quali la ricerca causale asserisce di prendere le mosse, e innanzi ai quali noi, abbandonati ormai da essa e dal suo complemento, la filosofia della storia, sembra che siamo tornati. E il dubbio metodico ci suggerirà innanzi tutto il pensiero: che quei fatti sono un presupposto non provato; e c'indurrà quindi a esaminare se la prova si possa fare; e, mettendoli al cimento della prova, ci porterà, in fine, alla conclusione, che quei fatti, realmente, non esistono.

Chi, infatti, afferma la loro esistenza? Per l'appunto, lo spirito nell'atto che si accinge alla ricerca delle cause. Ma lo spirito, in quell'atto, non possiede prima i fatti bruti («*d'abord, la collection des faits*»), e poi ne cerca le cause («*après, la recherche des causes*»); sibbene, con quell'atto stesso, rende bruti i fatti, cioè li pone lui così, perché gli giova così porli. La ricerca delle cause, che si esegue nella storia, non è niente di diverso dal procedere, più volte illustrato, del naturalismo, che analizza astrattamente e classifica la realtà. E analizzare astrattamente e classificare importa insieme astrattamente giudicare classificando; cioè trattare i fatti, non come atti dello spirito, consapevoli nel pensiero che li pensa, ma come fatti esterni o bruti. La *Divina commedia* è quel poema che noi, leggendo, rifacciamo nella nostra fantasia in tutte le sue particolarità, e che criticamente intendiamo come una particolare determinazione dello spirito, e che perciò collochiamo mentalmente al suo posto nella storia con tutte le sue circostanze e in tutte le sue relazioni. Ma quando questa attualità della nostra fantasia e del nostro pensiero è trapassata, ossia quel processo mentale si è compiuto, siamo in grado, con un nuovo atto spirituale, di analizzarne astrattamente gli elementi; e costruendo, per esempio, i concetti classificatori di «civiltà fiorentina» o di «poesia politica», diremo che la *Divina commedia* fu un effetto della civiltà fiorentina, e questa, a sua volta, delle lotte politiche dei Comuni, e simili. E ci saremo così, in pari tempo, aperta la strada a quei problemi assurdi, che tanto

infastidivano il De Sanctis a proposito dell'opera di Dante, e ch'egli benissimo qualificava dicendo che sorgono solamente quando la viva impressione estetica si è raffreddata, e l'opera poetica cade in balìa dei cervelli ottusi, vaghi di sciarade. Ma se ci arrestiamo a tempo e non entriamo nella strada aperta di quelle assurdità, se ci atteniamo al momento naturalistico puro e semplice, alla classificazione e al giudizio classificatorio (che è insieme connessione causale), in guisa affatto pratica, senza tirarlo a conseguenza, non faremo niente di men che legittimo, anzi eserciteremo un nostro diritto e ci piegheremo a una razionale necessità, che è quella del naturalizzare quando il naturalizzare giova e nei limiti entro cui esso giova. Talché, come puro naturalismo, il materializzamento dei fatti, e il loro legamento estrinseco o causale, è del tutto giustificato; e giustificata si dimostrerà perfino la massima di fermarsi alle cause «prossime», ossia di non spingere tant'oltre la classificazione, che essa perda qualsiasi utilità pratica. Porre in relazione la *Divina commedia* col concetto di classe «civiltà fiorentina» potrà giovare; ma non gioverà punto, o infinitamente meno, porla in relazione col concetto di classe «civiltà indoeuropea», o «civiltà dell'uomo bianco».

IV

Torniamo, dunque, con maggiore fiducia, al punto di partenza, al vero punto di partenza, cioè non a quello dei fatti già disorganizzati e naturalizzati, ma a quello della mente che pensa e costruisce il fatto; risolleviamo i volti avviliti dei calunniati «fatti bruti», e vedremo risplendere sulle loro fronti la luce del pensiero. E quel vero punto di partenza ci si mostrerà, non semplice punto di partenza, ma e di partenza e di arrivo; non il primo passo nella costruzione della storia, ma tutta la storia nella sua costruzione, che è poi il suo costruirsi. Il determinismo storico, e a più forte ragione la «filosofia della

storia», si lasciano dietro le spalle la realtà della storia, verso la quale pur indirizzavano il loro viaggio, riuscito aberrante e viziosamente circolare.

Che questo che diciamo sia la verità, ce lo faremo confessare dall'ingenuo Taine, domandandogli che cosa intenda per «*collection des faits*», e apprendendo da lui in risposta che quella raccolta si compie in due stadî o momenti, nel primo dei quali i documenti vengono ravvivati per raggiungere, «*à travers la distance des temps, l'homme vivant, agissant, doué de passions, muni d'habitudes, avec sa voix et sa physionomie, avec ses gestes et ses habits, distinct et complet comme celui qui tout à l'heure nous avons quitté dans la rue*»; e nel secondo si cerca e scopre «*sous l'homme extérieur l'homme intérieur*», «*l'homme invisible*», «*le centre*», «*le groupe des facultés et des sentiments qui produit le reste*», «*le drame intérieur*», «*la psychologie*». — Altro, dunque, che «*collections des faits*»! Se le cose, che il nostro autore dice, si adempiono per davvero, se davvero si rivivono in fantasia gli individui e gli accadimenti, e se degli uni e degli altri si pensa l'interiorità, cioè se si esegue la sintesi d'intuizione e concetto che è il pensiero nella sua concretezza, la storia è bella e attuata: che cosa si desidera di più? non c'è da cercar altro. «C'è da cercar le cause!», aggiunge il Taine. Ossia, c'è da ammazzare il «fatto» vivo, pensato dal pensiero, e c'è da separarne gli astratti elementi, cosa utile senza dubbio, ma alla memoria e alla pratica; o ancora (come esso Taine adopera) fraintendere e sopravalutare questo ufficio dell'analisi astratta andandosi a perdere nella mitologia delle Razze e dei Secoli, o in altra diversa e nondimeno simile. Guardiamoci dall'ammazzare i poveri fatti, se vogliamo pensare da storici; e, in quanto tali, in quanto effettivamente pensiamo, non sentiremo bisogno di ricorrere né al legame estrinseco delle cause (determinismo storico), né a quello parimente estrinseco dei fini trascendenti (filosofia della storia). Il fatto concretamente pensato non ha né causa né fine fuori di sé, ma solamente in sé stesso, coincidente con la sua reale qualità o con la sua quali-

tativa realtà. Perché (sarà opportuno notare di passata) la determinazione dei fatti come fatti reali bensì, ma d'ignota natura, asseriti e non compresi, è anch'essa un'illusione del naturalismo (che preannunzia così l'altra sua illusione, quella della «filosofia della storia»): nel pensiero, realtà e qualità, esistenza ed essenza, sono tutt'uno, e non si può affermare reale un fatto senza insieme conoscere qual fatto esso sia, cioè senza qualificarlo.

Tornando e restando, ossia movendoci nel fatto concreto, o, meglio, facendoci pensiero che pensa concretamente il fatto, noi sperimentiamo il continuo formarsi e il continuo progredire del nostro pensiero storico, e ci rendiamo anche chiara la storia della storiografia, che progredisce allo stesso modo. E vediamo come (mi restringo a un esempio per non lasciar vagare troppo lo sguardo) dai greci a noi l'intelligenza storica si sia fatta sempre più ricca e profonda, non già perché si siano mai rinvenute le cause astratte e i fini trascendenti delle cose umane, ma sol perché si è acquistata via via di esse una coscienza sempre più ricca; e politica e morale e religione e filosofia e arte e scienza e cultura ed economia sono diventate concetti più complessi, e insieme meglio determinati e unificati in sé medesimi e col tutto; e correlativamente, le storie di quelle forme di attività sono diventate sempre più complesse e più saldamente une. Le «cause» della civiltà le conosciamo così poco noi come i greci; e così poco noi come i greci conosciamo il Dio o gli dèi, che guidano le umane fortune. Ma noi conosciamo meglio dei greci la teoria della civiltà, e, tra l'altro, sappiamo (com'essi non sapevano, o non sapevano con altrettanta chiarezza e sicurezza) che la poesia è una forma eterna dello spirito teoretico; che il regresso o decadenza è un concetto relativo; che il mondo non è diviso in idee e ombre delle idee, o in potenza ed atti; che la schiavitù non è una categoria del reale, ma una forma storica dell'economia; e via discorrendo. E perciò non ci accade più (salvo che ai sopravvissuti o ai fossili, che pur sono tra noi) di esporre la storia della

poesia passando a rassegna i fini pedagogici che si sarebbero proposti i poeti; ma intendiamo a determinare invece le forme espressive dei loro sentimenti: né restiamo smarriti innanzi alle così dette «decadenze», ma ricerchiamo che cosa di nuovo e di superiore si andò, attraverso la dialettica di esse, elaborando: — né consideriamo misera e illusoria l'opera dell'uomo e solo degni di ammirazione e d'imitazione il sospiro al cielo e la congiunta ascesi, avversa alla terra; ma nell'atto riconosciamo la realtà della potenza e nelle ombre la saldezza delle idee, e nella terra il cielo: — né, infine, ci sentiamo mancare la possibilità della vita sociale per effetto della sparizione dell'economia a schiavi: sparizione che sarebbe stata la catastrofe della realtà, se nella realtà fossero schiavi per natura; e via discorrendo.

Questo concetto della storia e la considerazione del lavoro storiografico nel suo intrinseco ci mettono in grado altresì di usare giustizia verso il determinismo storico e la «filosofia della storia», che, col loro continuo risorgere, hanno continuamente additato le lacune del nostro sapere così storico come filosofico, e con le loro soluzioni immaginose hanno precorso le soluzioni dialettiche e storiche dei nuovi problemi che si sono andati ponendo; né è detto che smetteranno da ora in poi di esercitare tale ufficio (che è l'ufficio benefico delle utopie di ogni sorta). E quantunque, come meramente astratti e negativi, il determinismo storico e la «filosofia della storia» non abbiano storia perché non si svolgono, dalla relazione in cui essi sono con la storia ricevono un contenuto che si svolge, cioè la storia si svolge in essi, nonostante il loro involucro, estrinseco al contenuto, costringendo a pensare anche chi si propone di schematizzare e d'immaginare senza pensare. Ché, in verità, è da porre gran divario tra il determinismo che può risorgere ora, dopo Cartesio e Vico e Kant e Hegel, e quello che sorse dopo Aristotele; tra la filosofia della storia di Hegel e di Marx, e quella dello gnosticismo o del cristianesimo. Trascendenza e falsa immanenza travagliano, rispettiva-

mente, tutte queste concezioni; ma le forme astratte e le mitologie, nate in più matura epoca del pensiero, racchiudono in sé questa nuova maturità; e, per soffermarci solamente (lasciando da parte i varî naturalismi) sul caso delle «filosofie della storia», si avverte già una bella differenza dalla filosofia della storia, che domina nel mondo omerico, a quella di Erodoto, il cui concetto dell'invidia degli dèi è quasi un'idea di legge morale, che risparmia gli umili e calca i superbi; e da questa al fato degli stoici, che è una legge alla quale gli stessi dèi sono sottoposti; e poi al concetto della Provvidenza, che spunta nella tarda antichità, della sapienza che regge il mondo; e ancora da questa provvidenza pagana alla cristiana, che è giustizia divina, preparazione evangelica e cura educativa del genere umano; e via via alla provvidenza affinata dai teologi, che esclude d'ordinario l'intervento miracoloso e opera per cause seconde, e a quella del Vico, che opera come dialettica dello spirito, e alla Idea dello Hegel, che è graduale conquista, che la libertà, attraverso la storia, fa della propria coscienza; o, infine, alla mitologia ancora persistente del Progresso e della Civiltà, che tenderebbero al definitivo sgombramento dei pregiudizî e delle superstizioni da conseguire mercé la crescente forza e divulgazione della scienza positiva.

Per tal modo, la «filosofia della storia» e il determinismo storico raggiungono a volte la sottigliezza e la trasparenza di un velo, che copre e scopre insieme la concretezza del reale nel pensiero; e le meccaniche «cause» appaiono idealizzate, e le trascendenti «deità» umanate, e i fatti svestono gran parte del loro aspetto brutale. Ma, per sottile che sia il velo, è velo, e per ischietta che sembri la verità, non è del tutto schietta, perché permane pur sempre nel fondo la falsa persuasione che la storia si costruisca col «materiale» dei fatti bruti, col «cemento» delle cause e con la «magia» dei fini, come con tre successivi o concorrenti metodi. È il caso medesimo della religione, la quale, nelle menti alte, si libera quasi del tutto dalle volgari credenze, come negli animi alti la sua etica si affranca quasi del

tutto dall'eteronomismo del comando divino e dall'utilitarismo del premio e della pena. Quasi del tutto, ma non del tutto; e perciò la religione non sarà mai filosofia, se non negandosi; e così la «filosofia della storia» e il determinismo storico, solo negandosi, diventeranno storia. Sempre che in qualche misura essi persistano in modo positivo, persisterà insieme il dualismo, e il conseguente angoscioso scetticismo o agnosticismo.

La negazione della filosofia della storia nella storia concretamente intesa è la sua ideale dissoluzione; e, poiché quella cosiddetta «filosofia» non è altro che un momento astratto e negativo, è chiaro per quale ragione da noi si affermi che la filosofia della storia è morta: morta nella sua positività, morta come corpo di dottrine; morta, a questo modo, con tutte le altre concezioni e forme del trascendente. E io non vorrei appiccare alla mia breve (ma, a mio credere, bastevole) trattazione di tale argomento, la giunta di una dilucidazione che sembrerà ad alcuni (come sembra a me stesso) poco filosofica e persino alquanto triviale. Nondimeno, preferendo al rischio dell'equivoco quello della semitrivialità, aggiungerò che, come la critica dei «concetti» di causa e di finalità trascendente non vieta di adoperare queste «parole» quando siano semplici parole (e, per esempio, di parlare immaginosamente della Libertà come di una dea, o di dire, nell'accingersi a uno studio su Dante, che s'intende «ricercare la causa» o «le cause» di questa o quell'azione e opera di lui), — così niente vieta di seguitare a parlare di «filosofia della storia», e di un «filosofare sulla storia», per significare l'esigenza di una elaborazione o di una migliore elaborazione di questo o di quel problema storico. E neanche è vietato chiamare «filosofia della storia» le ricerche di gnoseologia storica, sebbene in questo caso si elabori la filosofia, non propriamente della storia, ma della storiografia: due cose che sogliono essere designate in italiano, come in altre lingue, da un medesimo vocabolo. E nemmeno, infine, si vuole impedire di affermare (come fece, anni addietro, un professore tedesco) che la «filosofia della storia» debba

trattarsi come «sociologia», cioè d'insignire di quel vecchio titolo la cosiddetta Sociologia, scienza empirica dello Stato, della società e della cultura.

Queste denominazioni sono tutte permesse, in virtù del medesimo diritto che l'avventuriere Casanova invocava innanzi al magistrato per giustificarsi di aver cangiato nome: «il diritto che ogni uomo ha sulle lettere dell'alfabeto». Ma la questione, trattata di sopra, non è stata di lettere dell'alfabeto; e la «filosofia della storia», della quale abbiamo sommariamente mostrato la genesi e la dissoluzione, non è già un nome, che variamente si adoperi, ma una determinatissima concezione della storia: la concezione trascendente.

V

La positività della storia.

Al noto motto di Fustel de Coulanges, che vi siano bensì «la storia e la filosofia, ma non la filosofia della storia», noi contrapponiamo, dunque, l'altro: che non v'è né la filosofia né la storia né la filosofia della storia, ma la storia che è filosofia e la filosofia che è storia, intrinseca alla storia. Perciò tutte le controversie — e prima di tutte quelle circa il progresso — che filosofi e metodologisti della storia e sociologi reputano di loro particolare pertinenza e agitano al capo o alla coda dei loro trattati, si riconducono per noi a semplici problemi, storicamente motivati, di filosofia, connessi con tutti gli altri che la filosofia viene trattando.

Nelle controversie circa il progresso si domanda: se l'opera dell'uomo sia feconda o sterile, si conservi o si perda; se la storia abbia un fine, e quale; se questo fine sia conseguibile temporalmente o solo all'infinito; se la storia sia progresso o regresso, o vicenda di progressi e regressi, di grandezze e decadenze; se in essa prevalga il male o il bene; e simili. Domande che, considerate con un po' di attenzione, si vedranno sostanzialmente aggirarsi intorno a tre punti: il concetto di svolgimento, quello di fine, e quello di valore; cioè intorno a concetti che investono la realtà tutta e la storia solo in quanto è, per l'appunto, tutta la realtà; epperò non appartengono a presunte scienze particolari, alla filosofia della storia, alla empirica metodica storica o alla sociologia, ma alla filosofia, e alla storia in quanto filosofia.

Tradotte le formole volgari o correnti in termini filosofici, esse richiamano subito le tesi, antitesi e sintesi onde quei problemi sono stati pensati e risoluti nel corso della storia della filosofia, alla quale qui bisogna rinviare il lettore, desideroso d'istruirsi. E solamente per via di accenni si può ricordare che la concezione della realtà come svolgimento è nient'altro che la sintesi delle due opposte unilateralità, di una costanza senza cangiamento e di un cangiamento senza costanza, di un'identità senza diversità e di una diversità senza identità, perché lo svolgimento è il perpetuo superare che è insieme un perpetuo conservare. Sotto questo aspetto, una delle concezioni che più hanno avuto corso nei libri degli storici, quella dei circoli storici, si discopre come un equivoco tentativo di uscire dalla duplice unilateralità e un ricadervi in forza dell'equivoco; perché o la serie di circoli è concepita come d'identici, e si ha la mera costanza, o come di diversi, e si ha il mero cangiamento. Che se invece si concepisce come circolarità che è perpetuamente identica e perpetuamente diversa insieme, in questo significato essa coincide col concetto stesso dello svolgimento.

Similmente, le opposte tesi, che sono state sostenute, della conseguibilità o inconseguibilità del fine nella storia, scoprono il loro comune difetto di porre il fine come estrinseco alla storia; sia concependolo come tale che si possa toccare nel tempo (*progressus ad finitum*), sia come tal altro che non si possa mai toccare, ma soltanto infinitamente approssimarvisi (*progressus ad infinitum*). Ma ove il fine si concepisca rettamente, come finalità interna, e perciò tutt'uno con lo svolgimento stesso, si deve concludere che esso è, a ogni istante, conseguito e insieme non conseguito, perché ogni conseguimento è formazione di una nuova prospettiva, onde in ogni istante si ha la soddisfazione del possesso e, sorgente da questo, l'insoddisfazione, che spinge alla ricerca del nuovo possesso[1].

Infine, dal medesimo errore di entificare e rendere estrin-

[1] Per l'ampio svolgimento di questi concetti si veda il mio saggio sul

seci il bene e il male, la gioia e il dolore (che sono la struttura stessa dialettica del reale), prendono origine le concezioni della storia come percorso dal male al bene (progresso) o dal bene al male (decadenza, regresso), malamente unificate in quella eclettica, che combina le due tesi nella forma di un alternarsi di beni e di mali, di progressi e di regressi. La soluzione giusta è quella del progresso inteso non come passaggio dal male al bene, quasi da uno stato all'altro, ma come passaggio dal bene al meglio, in cui il male è il bene stesso, visto alla luce del meglio.

Tutte codeste sono soluzioni filosofiche che, quanto discordano dalle superficiali tesi dei controversisti (dettate loro da motivi sentimentali o da combinazioni dell'immaginazione, e in fondo mitologiche o riuscenti in mitologie), altrettanto si accordano con le profonde convinzioni umane e con l'instancabile laboriosità, la fiducia, il coraggio, che ne formano le manifestazioni etiche.

Qualcosa di più prossimamente efficace, nei rispetti della pratica e della critica della storiografia, si può per altro dire col trarre le conseguenze dal concetto dialettico di progresso. Perché in quel concetto si ritrova il fondamento di una massima storiografica, che corre sulle bocche di tutti, ma è poi di frequente fraintesa e di frequente violata: cioè, che alla storia spetti non giudicare ma spiegare, e che essa debba essere non soggettiva ma oggettiva.

Fraintesa: perché il giudicare, di cui qui si parla, è tolto di frequente nel senso del giudizio logico, di quel giudicare che è il pensare stesso, e la soggettività, che per tal modo si verrebbe a escludere, sarebbe né più né meno che la soggettività del pensiero. In conseguenza di questo fraintendimento si ode raccomandare agli storici di purgarsi delle teorie, mettere a tacere le dispute in proposito e attenersi ai fatti, raccogliendoli

Concetto del divenire, nel vol.: *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (2ª ed., Bari, 1927), pp. 144-71.

e ordinandoli e spremendone il succo (magari, col metodo statistico). Raccomandazioni che poi, com'è agevole discernere, non si è in grado di seguire; onde quel «preservarsi dal pensiero» si concreta effettivamente in un preservamento dalla «serietà del pensiero», in un far valere surrettiziamente tutti i più volgari e contradittorî pensieri trasmessi dalla tradizione, vaganti nelle menti per ozio o balzanti da momentanei capricci. Intesa o fraintesa a quel modo, la massima è affatto falsa, e bisognerebbe sostituirle l'opposta: che la storia deve sempre e rigorosamente giudicare, e dev'essere sempre ed energicamente soggettiva, senza stare a confondersi pei contrasti in cui il pensiero si dibatte e pei rischi che corre, perché il pensiero stesso (ed esso solo) supera le proprie difficoltà e pericoli, e senza cadere, neppur qui, nella frivolezza dell'eclettismo, che si argomenta di trovare un mezzo termine tra giudizio nostro e giudizio degli altri, e variamente propone forme neutre e insipide di giudizî.

Ma il motivo originario di quella sentenza, il significato vero e legittimo del «giudicare» e della «soggettività» che essa condanna, è che la storia non deve applicare ai fatti e personaggi, che sono sua materia, le qualifiche del bene e del male, quasi si dessero realmente al mondo fatti buoni e fatti cattivi, personaggi buoni e personaggi cattivi. E certo non si può disconoscere che innumerevoli storiografi o pretendenti a storiografi si sono effettivamente affaticati, e ancora si affaticano, in quest'opera presuntuosa e vana di dar premio ai buoni e castigo ai malvagi, di qualificare le epoche storiche come progressi o decadenze, di far insomma le parti del male e del bene, come se si trattasse di separare chimicamente un elemento dall'altro del composto, l'idrogeno dall'ossigeno.

Chi voglia osservare, nel suo intrinseco, quella massima, e, così facendo, mettersi d'accordo col concetto dialettico del progresso, deve, in verità, considerare come segno d'imperfezione ogni traccia o residuo che s'incontri, nelle trattazioni degli storici, di proposizioni affermanti il male, il regresso o

la decadenza come fatti reali; e, in una parola, ogni residuo o traccia di giudizî negativi. Se il corso storico non è trapasso dal male al bene né vicenda di beni e di mali, ma trapasso dal bene al meglio; se la storia deve spiegare e non condannare; essa pronuncierà soltanto giudizî positivi, e comporrà catene di beni, salde e strette così da riuscire impossibile introdurvi un piccolo anello di male o interporvi spazî vuoti, che, in quanto vuoti, non rappresenterebbero beni ma mali. Un fatto che sembri meramente cattivo, un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non istorico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero, e rimasto preda del sentimento e dell'immaginazione.

Dove nasce, in effetti, la fenomenologia del male e del bene, del peccare e del riparare, del decadere e del risorgere, se non nella coscienza dell'operante, nell'atto che si travaglia a produrre una nuova forma di vita?[2]. E, in quell'atto, l'avversario, che ci sta di fronte, ha torto; la condizione, dalla quale vogliamo uscire e stiamo uscendo, è infelice; quella nuova, che tendiamo a raggiungere, si simboleggia come una felicità sognata da attuare, o come una condizione passata da restaurare, e perciò bellissima nel ricordo (che qui non è ricordo, ma fantasia): le quali parvenze ognuno sa come si siano presentate e si presentino nel corso della storia, e si siano manifestate in poesie, utopie, racconti tendenziosi, detrazioni, apologie, miti dell'amore e dell'odio, e via discorrendo. Bellissima e santissima apparve la condizione dei primi cristiani, e pessima e reproba quella dei cristiani papali, agli eretici medievali e ai riformatori evangelici; ammirevole ai giacobini la Sparta di Licurgo e la Roma di Cincinnato e di Bruto, ed orrenda la Francia dei Carolingi e dei Capetingi; luminosa la vita degli antichi savi e poeti, e fitto tenebrore il medioevo, agli umani-

[2] Per questa parte si veda il mio saggio sui *Giudizî di valore* nel vol. sopra citato, pp. 396-410.

sti; e ancora in tempi a noi vicini si è assistito alla glorificazione dei comuni lombardi e alla depressione del Sacro Romano Impero, e alla depressione di quelli e glorificazione di questo, secondo che i medesimi fatti storici si riflettevano nella coscienza di un italiano anelante all'indipendenza d'Italia o di un tedesco promovente il sacro tedesco impero di egemonia prussiana. E ciò accadrà sempre, perché tale è la fenomenologia della coscienza pratica; e in qualche misura queste valutazioni pratiche s'introdurranno sempre nei libri composti dagli storici: che, come libri, non sono e non possono esser mai pura storia, storia quintessenziale, e accoglieranno, se non in altro, nel modo del loro fraseggiare e metaforeggiare, le ripercussioni dei bisogni pratici presenti e degli sforzi verso l'avvenire. Ma la coscienza storica, in quanto tale, è coscienza logica e non già pratica, e anzi fa suo proprio oggetto l'altra: la storia, che fu già vissuta, è ora in lei pensata, e nel pensiero non hanno più luogo le antitesi che si fronteggiavano nella volontà o nel sentimento. Per essa non ci sono fatti buoni e fatti cattivi, ma fatti sempre buoni quando siano intesi nel loro intimo e nella loro concretezza; non ci sono partiti avversi, ma quel partito più ampio che abbraccia gli avversi, e che, per avventura, è appunto la considerazione storica. La quale perciò riconosce come di pari diritto la chiesa delle catacombe e quella di Gregorio VII, i tribuni del popolo romano e i baroni feudali, la lega lombarda e l'imperatore Barbarossa. La storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice; e giustiziera non potrebbe farsi se non facendosi ingiusta, ossia confondendo il pensiero con la vita, e assumendo come giudizio del pensiero le attrazioni e le repulsioni del sentimento.

Nell'espressione del sentimento si soddisfa la poesia; ed è degno di nota che un insigne storico, lo Schlosser, il quale volle serbare a sé il diritto e il dovere di giudicare, con kantiana austerità ed astrattezza, i fatti storici, tenne fissi gli occhi, come a suo ideale metodico, alla *Divina commedia*, cioè a un'opera di poesia. E, poiché elementi poetici sono in tutti i miti,

s'intende per quale ragione il concetto che si chiama dualistico della storia (cioè della storia come composta di due correnti che mescolano e non fondono mai le loro acque, del bene e del male, della verità e dell'errore, della razionalità e dell'irrazionalità) abbia formato parte cospicua, non solo della religione cristiana, ma anche delle mitologie e teologie (ché tali veramente sono) dell'umanesimo e dell'illuminismo. Ma l'avere avvertito questo problema del dualismo dei valori, e l'averlo risoluto nella superiore unità del concetto di svolgimento, è opera del secolo decimonono, che per essa e per le altre che le si congiungono (e non certo per la sua ricchezza filologica e archeologica, relativamente comune ai quattro secoli precedenti), è stato ben denominato il «secolo della storicità».

La storia, dunque, non solo non può discriminare i fatti in buoni e cattivi e le epoche in epoche progressive e regressive, ma essa non comincia se non quando le condizioni psicologiche, che rendevano possibili codeste antitesi, sono state sorpassate e sostituite dall'atto dello spirito, che indaga a quale ufficio abbia adempiuto nello svolgimento il fatto o l'epoca che prima si condannava: ossia che cosa essa abbia arrecato di proprio in quel corso, e perciò che cosa abbia prodotto; e, in quanto tutti i fatti e tutte le epoche sono a loro modo produttivi, non solo nessuno di essi è al lume della storia condannabile, ma tutti sono laudabili e venerabili. Un fatto condannato, un fatto al quale si ripugna, non è ancora una proposizione storica, ma, a mala pena, la premessa di un problema storico da formolare. Una storia negativa è una non-storia, sempre che quel suo procedere negativo si sostituisca al pensiero che è affermativo, e non si mantenga nei suoi confini pratici e morali, e nelle espressioni poetiche e nei modi empirici di rappresentazione, per le quali cose tutte si può certamente parlare (parlare, e non già pensare), come a ogni istante parliamo, di uomini cattivi e di epoche di decadenza e di regresso.

Se il vizio della storia negativa proviene dal separare e solidificare e contrapporre le antitesi dialettiche del bene e del

male, e trasformare in entità i momenti ideali dello svolgimento, dal fraintendere un'altra esigenza di questo concetto, cioè la perpetua costanza, il perpetuo serbarsi dell'acquistato, si origina quell'altra deviazione della storia, che si può denominare la storia elegiaca: falsa anch'essa per definizione. Perché ciò che si serba e arricchisce nel corso della storia è la storia stessa, la spiritualità; e il passato non vive altro che nel presente, come forza del presente, risoluto e trasfigurato nel presente. Ogni forma particolare, individuo, azione, istituzione, opera, pensiero, è destinata a perire: perisce perfino l'arte, che si dice eterna (e tale è, in certo senso), ma che non vive se non in quanto si riproduce, e perciò insieme trasfigurata e avvolta di nuova luce, nello spirito dei posteri; perisce perfino la verità, la verità determinata e particolare, perché non è ripensabile se non inclusa nel sistema di una più vasta verità, e perciò insieme trasformata. Ma coloro che non giungono a innalzarsi alla schietta considerazione storica, coloro che si attaccano con tutta l'anima loro a un individuo, a un'opera, a una credenza, a un'istituzione, e vi si attaccano così fortemente da non potersene distaccare per oggettivarli innanzi a sé e pensarli, trasferiscono facilmente l'immortalità, che è dello spirito in universale, allo spirito in una sua forma determinata e particolare; e poiché quella forma, nonostante i loro sforzi, muore, e muore tra le loro stesse braccia, al loro sguardo l'universo si ottenebra, e la sola storia, che essi sappiano narrare, è la storia triste dell'agonia e della morte delle cose belle. Poesia anche questa, e poesia altissima: chi, nel perdere un essere caro, nel distaccarsi da una cosa cara, può altro che piangere, e, come Dante alla novella della morte della sua donna «ch'era sì bella», vedere spegnere il sole e tremare la terra e gli uccelli sospendere il volo e cadere per l'aere? Ma la storia non è mai storia della morte, sibbene storia della vita; e ciascuno sa poi che la degna commemorazione dei morti è la conoscenza di ciò che essi operarono, in vita, di quel che essi produssero e che opera in noi, la storia della

loro vita e non della loro morte, che è da animo gentile velare, e da animo rozzo e sconvolto atteggiare in orrida nudità e contemplare con malsana insistenza. Perciò sono da ritenere false (o, ripetiamo, semplici poesie nei casi in cui attingono il pregio della poesia) tutte quelle storie che narrano la morte e non la vita dei popoli, degli Stati, delle istituzioni, dei costumi, degli ideali letterarî e artistici, delle concezioni religiose; e si contristano e si angosciano e lamentano che quel che fu non è più: il che si risolverebbe in una mera tautologia (perché, se fu, è evidente che non è), se poi non andasse congiunto alla trascuranza di riconoscere ciò che di quel passato non è perito, ossia quel passato in quanto non è passato ma presente, la vita eterna del passato; e in questa trascuranza, e nella prospettiva sbagliata che ne sorge, è la falsità di tali storie.

Accade talvolta che gli storici, intenti a narrare lugubremente quelle scene di agonie e a celebrare funerali, ai quali lor piace dare il nome di storie, restino tra stupiti e scandolezzati se, dai documenti che vanno frugando, giunga al loro udito uno squillo di riso, un grido di gioia, un respiro di soddisfazione, un impeto di entusiasmo. E come mai (si domandano) gli uomini potevano vivere, fare all'amore, prolificare, cantare, dipingere, dissertare, mentre dall'oriente e dall'occidente sonavano le tube del finimondo? Ma essi non si avvedono che quel finimondo è soltanto nella loro immaginazione, ricca di motivi elegiaci e povera d'intelligenza; e che nella realtà non c'è stato mai, come attestano per l'appunto quei clamori importuni: opportunissimi, per altro, a rammentare a chi se n'era dimenticato, che la storia prosegue sempre la sua opera infaticabile, e che le sue apparenti agonie sono travagli di partoriente, e i creduti suoi estremi sospiri, vagiti, ai quali bisogna intendere l'orecchio, annunziatori di un nuovo mondo. Diversamente dall'individuo, che muore perché (come diceva Alcmeone di Crotone) non può τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, ricongiungere alla sua fine il suo principio, la storia non muore mai, perché sempre ricongiunge la fine col principio.

VI

L'umanità della storia.

Affrancandosi dalla servitù verso l'arbitrio estramondano e verso la cieca necessità naturale, liberandosi dalla trascendenza e dalla falsa immanenza (che è a sua volta trascendenza), il pensiero concepisce la storia come opera dell'uomo, come prodotto dell'intelletto e del volere umani; e si entra così nella forma di storia che chiameremo *umanistica*.

Questo umanismo si atteggia, dapprima, come semplice contrapposto alla natura o alle potenze estramondane, e pone un dualismo. Da un lato, è l'uomo con le sue forze, l'intelligenza, la ragione, la prudenza, la volontà del bene; dall'altro, è qualcosa che a lui resiste, che lo contrasta, l'osteggia, gli confonde i più bei disegni, gli rompe la tela che tesse e lo costringe a ritesserla da capo. La storia si svolge nondimeno, in questa concezione, tutta nel primo lato, perché l'altro non offre già un elemento dialettico che venga di continuo accolto e superato dal primo e dia luogo a una sorta d'interiore collaborazione, ma rappresenta l'assolutamente estraneo, il capriccioso, l'accidentale, il guastamestiere, il guastafeste. Solo nel primo c'è, con l'opera umana, la razionalità, e perciò la possibilità di una spiegazione razionale della storia. Ciò che proviene dall'altro lato, si enuncia, ma non si spiega: non è materia di storia, ma, tutt'al più, di cronaca.

Questa prima forma della storia umanistica è conosciuta sotto i varî nomi di storia *razionalistica*, *intellettualistica*, *astrattistica*, *individualistica*, *psicologica*, e

specialmente con quello (lasciamo andare per quali metafore e metabasi adottato) di storia prammatica. Ed è una forma generalmente condannata dalla coscienza dei nostri tempi, che di quei nomi, e specialmente del razionalismo e della prammatica, ha fatto via via le designazioni di una particolare insufficienza e inferiorità storiografica, e le più caratteristiche spiegazioni prammatiche delle istituzioni e degli avvenimenti ha messe in proverbio, come tipi di storture nelle quali bisogna guardarsi dal cadere, se si voglia pensare seriamente la storia. Ma, come suole nei progressi della cultura e della scienza, se la condanna è concordemente accettata e non si dubita di trarne le conseguenze pratiche facendola valere nel campo dei fatti, non si ha del pari chiara coscienza delle ragioni che la mossero, del processo cogitativo attraverso cui vi si è pervenuti. Tale processo, in questo caso, si può descrivere in breve nel modo che segue.

La prammatica ritrova le ragioni dei fatti storici nell'uomo, ma nell'uomo in quanto individuo reso astratto, e contrapposto, in quanto tale, non solo all'universo, ma anche agli altri uomini, parimente resi astratti; sicché la storia appare, in questa figura, un'azione e reazione meccanica di entità, chiuse ciascuna in sé medesima. Ora, con siffatto schema meccanico nessun processo storico è intelligibile: la somma riesce sempre superiore alle poste dell'addizione; tanto che, non sapendo a qual altro partito appigliarsi per far che il conto torni, si deve finire con l'escogitare la dottrina delle «piccole cause», che produrrebbero «grandi effetti». Dottrina assurda, perché è chiaro (se pur si vuole attenersi qui ai concetti illegittimi di piccolo e grande, e di causa ed effetto) che grandi effetti non potrebbero avere se non grandi cause; e che, dunque, quella formola, anziché affermare la legge dei fatti storici, esprime inconsapevolmente il difetto della dottrina, inadeguata al proprio assunto. E poiché la spiegazione razionale, che si era cercata, vien meno, sorgono anche qui in folla le immaginazioni, a tenerne il luogo: le immaginazioni, che s'intessono tutte sul

motivo fondamentale dell'individuo astratto. Caratteristica al pari che celebre è la spiegazione prammatica delle religioni come favole che sarebbero state prodotte e mantenute al mondo dal calcolo economico dei preti, profittanti dell'ignoranza e credulità delle turbe. Ma la storia prammatica non presenta sempre nelle sue immaginazioni codesto colorito egoistico e codesta ispirazione pessimistica; e a torto è stata accusata d'intrinseco egoismo e utilitarismo, in luogo dell'accusa vera, che è la già detta, l'astratto individualismo. Questo individualismo astratto poteva essere, ed era, talvolta concepito persino come altamente morale; e, in verità, nella prammatica abbondano le figure dei saggi legislatori, dei buoni monarchi, dei grandi uomini che beneficano l'umanità mercé la scienza, le invenzioni e le ben ideate istituzioni. E se il cupido sacerdote operava l'inganno delle religioni, e se il crudo despota opprimeva i popoli deboli e innocenti, e se l'errore prolificava ingenerando le più strane e stolte costumanze, la bontà dell'illuminato monarca e legislatore creava le epoche felici, faceva fiorire le arti, proteggeva i poeti, promoveva le scoperte, incoraggiava le industrie; della quale concezione prammatica restano ancora le abitudini verbali onde si parla del «secolo di Pericle», o «di Augusto», o «di Leone X», o «di Luigi XIV». E poiché le spiegazioni immaginose non si restringono solo ad adoperare individui fisicamente esistenti, ma adoperano altresì fatti o fatterelli, anch'essi resi astratti e chiusi in sé, e anch'essi diventati, come diceva il Vico, «universali fantastici», derivano dalla prammatica tutti quei modi di spiegazione, che si sogliono chiamare «catastrofici», per cui a un singolo fatto si attribuisce la virtù di sovvertire in bene o in male la società. Ed esempî, passati anch'essi in proverbio perché si riferiscono a concetti insistentemente criticati dagli storici dei nostri tempi, sono, in questo campo, la caduta dell'Impero romano, spiegata come effetto delle invasioni barbariche; la civiltà europea del duodecimo e tredicesimo secolo, come effetto delle Crociate; il rinascimento delle letterature classiche, come effetto della conqui-

sta turca di Costantinopoli e dell'immigrazione dei dotti bizantini in Italia; e simili. E al modo stesso che il concetto del singolo individuo non forniva bastevole spiegazione e si ricorreva perciò alla molteplicità degli individui e alla loro cooperante o contrastante azione, così, dimostrandosi facilmente troppo angusta l'unica causa addotta, si procurava di sanare l'insufficienza del metodo con la ricerca e l'enumerazione di molteplici cause storiche: enumerazione che rischiava di procedere all'infinito, ma che, infinita o finita che fosse, non spiegava mai il processo da spiegare per la nota ragione che col discontinuo (si moltiplichi e si addensi quanto si voglia) non si fabbrica mai il continuo. La cosiddetta teoria delle cause o dei fattori storici, che, insieme con parecchie altre abitudini mentali della prammatica, sopravvive nella coscienza moderna pur generalmente avversa a quell'indirizzo, è, piuttosto che una teoria, la confessione dell'impotenza a dominare la storia mercé le cause individuali o individualmente concepite; e, nonché soluzione, è riapertura del problema.

Nello stesso lato umano, dunque, al quale la prammatica si afferra e nel quale vuole mantenersi e che contrappone al naturale o estranaturale, essa, come si vede, non riesce a serbarsi umana, cioè a svolgersi come razionalità; e, avendo già resi irrazionali e disumani gl'individui col renderli astratti, ricorrendo via via ad altri fattori storici, giunge in ultimo alle cause naturali, che, nella loro astrattezza, non differiscono in nulla dalle altre individuali. Il che vuol dire che la prammatica, che si era dapprima asserita come umanismo, ricasca nel naturalismo, dal quale si era recisamente staccata. E tanto più vi ricasca in quanto, come si è notato, gli individui umani sono stati resi astratti non solo tra loro medesimi, ma verso il restante universo, che rimane loro di fronte quale nemico. Chi è che veramente governa la storia in questa concezione? l'uomo, o le forze estraumane, naturali o divine che siano? La pretesa che la storia stia solamente dalla parte degli individui, non è sostenibile; e nella concezione prammatica si suppone sempre

un altro attore della storia, estraumano, che, secondo i varî tempi e i varî pensatori, si chiama il Fato, il Caso, la Fortuna, la Natura, Dio, o in altra guisa. Nel tempo, per l'appunto, in cui dominava la storiografia prammatica, e più si parlava di ragione e di saggezza, fiorì sulle labbra di un re e di un filosofo suo amico l'espressione di colore monarchico o cortigiano, che rendeva omaggio a *Sa Majesté le Hasard!* E anche in questo rispetto si è portati a tentare transazioni e soluzioni eclettiche; e la prammatica afferma volentieri, per trarsi d'impaccio, che le cose umane sono per metà condotte dalla prudenza e per metà dalla fortuna, che l'intelligenza contribuisce per una parte e la fortuna per un'altra, e simili. Ma chi assegnerà la porzione giusta all'uno e all'altro dei due concorrenti? E colui che l'assegnerà non sarà egli poi il vero e solo facitore della storia? E, poiché quegli che l'assegna non può essere l'uomo, si vede ancora una volta come la prammatica, attraverso il suo naturalismo, riconduca per diritta via alla trascendenza e all'irrazionalità. All'irrazionalità, con tutta la sequela dei suoi inconvenienti, con tutti gli altri dualismi che mena seco e che sono suoi aspetti particolari: l'impossibilità dello svolgimento, i regressi, i trionfi del male. L'individuo, alle prese con la forza estranea comunque concepita, se vince talvolta, perde altre volte, e il suo vincere stesso è precario, e il sempre vittorioso è il nemico, che infligge le perdite e rende precarie le vittorie. Gli individui sono formiche, che il masso schiaccia; e se dal masso che cade loro addosso qualche formica si salva e riproduce la specie e questa ripiglia da capo il lavoro, il masso ricadrà o potrà sempre ricadere sulla nuova generazione, e potrà schiacciarla tutta, ed esso, insomma, è l'arbitro della vita delle industri formiche, alle quali reca dunque molto male e nessun bene. Veduta, se altra mai, pessimistica.

Codeste difficoltà e codesti vani conati della storiografia prammatica l'hanno fatta riprovare e sostituire con altro migliore pensiero, che, salvando l'iniziale motivo umanistico e togliendogli l'astrattezza dell'individualità atomizzata, lo assi-

cura contro ogni ridiscesa nel naturalismo e ogni ricaduta nell'agnosticismo della trascendenza e nelle disperazioni del pessimismo. Il concetto che ha compiuto la critica della prammatica e la redenzione dell'umanismo, è stato variamente, e più o meno bene, nel corso della storia del pensiero, formolato come la Mente o la Ragione che costruisce la storia, e come la «provvidenza» della Mente o l'«astuzia» della Ragione.

L'alto valore di questo concetto sta nel cangiare l'umanismo da astratto in concreto, da monadistico o atomistico in idealistico, da grettamente umano in cosmico, da umanismo disumano, com'è quello dell'uomo chiuso e contrapposto verso l'uomo, in umanismo veramente umano, che è l'umanità comune agli uomini, anzi all'universo tutto, che tutto, nelle sue più riposte fibre, è umanità, cioè spiritualità. E la storia, in questa concezione, come non è più l'opera della natura o del Dio estramondano, così non è nemmeno l'opera impotente, e a ogni istante interrotta, dell'empirico e irreale individuo, ma l'opera di quell'individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi. Perciò essa non ha di contro avversario alcuno, ma ogni avversario è insieme suo suddito, vale a dire è uno degli aspetti di quel dialettismo, che compone il suo intimo essere; perciò essa non cerca il suo principio di spiegazione in un particolare atto di pensiero o di volontà, o in un singolo individuo o in una molteplicità d'individui, o in un avvenimento che si collochi come causa sopra altri avvenimenti, o in una collezione di avvenimenti che formi la causa di un singolo avvenimento, ma lo cerca e ripone nel processo stesso, che nasce dal pensiero e al pensiero ritorna, ed è intelligibile dell'autointelligibilità del pensiero, il quale non ha mai uopo di appellarsi a cosa a lui estranea per intendere sé medesimo. La spiegazione della storia diventa tale veramente, perché coincide col suo esplicamento; laddove le spiegazioni per via di cause astratte sono un rompere il processo e uno sforzarsi, ucciso il vivente, a riottenere la vita con l'accostare spazialmente il capo reciso al tronco decapitato.

Quando gli storici dei giorni nostri, e tante altre persone

di buon senso che non fanno professione di filosofia, ripetono che la storia del mondo non dipende dalla volontà dei singoli individui, da incidenti come la lunghezza del naso di Cleopatra, e da aneddoti; — che nessun avvenimento storico è stato mai effetto d'inganni o di equivoci, ma tutti di persuasione e di necessità; — che ci è qualcuno che ha più spirito di qualsiasi individuo di spirito, ed è il mondo; — che la spiegazione di un fatto è da ricercare sempre nell'organismo intero e non in una parte avulsa dalle altre; — che la storia non poteva svolgersi diversamente da come si è svolta, e che essa obbedisce alla sua propria ferrea logica; — che ogni fatto ha la sua ragione, e che nessun individuo ha completamente torto: — e infinite altre proposizioni come queste, che io ho ricordato alla rinfusa; — essi forse non sanno che, con queste ormai ovvie sentenze, ribadiscono la critica della storia prammatica (e implicitamente della naturalistica e teologica), e affermano la verità della storia idealistica. Ché, se ciò sapessero, non accadrebbe loro di mescolare, come pur usano, a quelle proposizioni altre, che ne sono la diretta contradizione, sulle cause, sugli accidenti, sulle decadenze, sui climi, sulle razze e via discorrendo, e che rappresentano i detriti della concezione oltrepassata. Del resto, trascinare, misti al concetto nuovo, abbondanti detriti di concetti vecchi e morti, è il fato della coscienza che si dice comune o volgare; ma ciò non iscema l'importanza del riconoscimento che essa è astretta a fare del concetto nuovo, secondo il quale poi sostanzialmente si comporta nei suoi giudizî.

Per la già notata risoluzione di tutte le questioni di filosofia storiografica nella filosofia in genere, non sarebbe possibile illustrare largamente il nuovo concetto della storia, che il secolo decimonono ha fatto valere contro il concetto prammatico, senza dare una larga esposizione di dottrine filosofiche, la quale, oltre i particolari inconvenienti che avrebbe qui, porterebbe a ripetere cose già chiarite altrove. E io intendo piuttosto, considerando quel concetto come ammesso (come ammesso, cioè, che la storia sia l'opera, non dell'astratto indivi-

duo, ma della Ragione o della Provvidenza), correggere un vizio, che mi par di notare nella forma alla quale si è per ora arrestata quella dottrina: la forma di Vico e di Hegel, secondo cui la Provvidenza o la Ragione si serve dei fini particolari e delle passioni degli uomini per condurli inconsapevoli a più alte condizioni spirituali, e adopera, nel così fare, una sorta di benevola astuzia.

Se questa forma fosse esatta, o se si dovesse prenderla alla lettera (e non piuttosto semplicemente come espressione immaginosa e provvisoria del vero), temo forte che nel seno stesso del concetto idealistico si ripresenterebbe un'ombra di dualismo e di trascendenza. Perché in questa loro posizione rispetto all'Idea e alla Provvidenza gli individui sarebbero da considerare, se non più ormai delusi (e anzi soddisfatti oltre i loro propositi e le loro speranze), certamente illusi, sia pure beneficamente illusi. Individui e Provvidenza, o individui e Ragione, non farebbero uno, ma due; e l'individuo sarebbe inferiore e l'Idea superiore, cioè persisterebbe il dualismo e la reciproca trascendenza di Dio e del mondo: il che, d'altra parte, e sotto l'aspetto storico, non discorderebbe da quel che è stato più volte osservato circa il residuo teologico che era in fondo al pensiero dello Hegel e, più ancora, del Vico. Ora l'esigenza del concetto idealistico è che individuo e Idea facciano uno e non due, ossia coincidano perfettamente e s'identifichino: epperò non è da parlare (fuorché per metafora) di saggezza dell'Idea, e di follia o illusione degli individui.

Nondimeno sembra indubitabile in linea di fatto che l'individuo operi attraverso infinite illusioni, proponendosi fini che non raggiunge e raggiungendo quelli che non si propone. Lo Schopenhauer (imitando lo Hegel) ha reso popolare la teoria delle illusioni dell'amore attraverso le quali la Volontà conduce l'individuo a perpetuare la specie; e ciascuno sa poi che le illusioni non sono solamente quelle esercitate dai maschi e dalle femmine le une verso gli altri (*les tromperies réciproques*), ma entrano in ogni nostro atto, che è sempre accompagnato da

speranze e da miraggi non seguiti da realtà. E l'illusione delle illusioni par che sia proprio questa: che l'individuo crede di affaticarsi per vivere e intensificare sempre più la sua vita, laddove in realtà lavora a morire; e vuol vedere compiuta l'opera sua come affermazione della sua vita, e quel compimento è il trapassare dell'opera; e si travaglia per ottenere la pace nella vita, e la pace è invece la morte, che sola è pace. Come negare, dunque, questo dualismo tra l'illusione dell'individuo e la realtà dell'opera, tra l'individuo e l'Idea? e come rifiutare la sola spiegazione, che in qualche modo sembra sanare il dissidio, cioè che l'Idea volga ai suoi fini le illusioni dell'individuo; sia pure che codesta dottrina meni ad ammettere inevitabilmente una sorta di trascendenza dell'Idea?

Senonché, in verità, quel che risulta dalle esposte osservazioni e obiezioni non è l'illusione dell'individuo, che ama, che tende al compimento dell'opera, che anela alla pace, sibbene l'illusione di colui che crede che l'individuo s'illuda: l'illusorio è l'illusione stessa. E nasce questa illusione, nella fenomenologia del pensiero, dal procedere astrattivo che, com'è noto, rompe arbitrariamente l'unità e, in questo caso, scinde il risultato dal processo o l'atto dall'agire in cui solamente il primo è reale, l'accompagnamento dall'accompagnato, che è tutt'uno con l'accompagnamento (perché non c'è lo spirito e il corteo dello spirito, ma soltanto l'unico spirito nel suo svolgersi), i singoli momenti del processo, dalla continuità, che è la loro anima; e via discorrendo. E nasce quell'illusione nell'individuo stesso, quando si fa a riflettere su sé stesso, e negli inizî di quella riflessione, che è a sua volta un processo dialettico. Ma nella concreta riflessione, o meglio, nella concreta coscienza, si scorge che non c'è fine che non si sia attuato, come poteva, nel processo, nel quale esso non era mai fine assoluto, cioè astratto, ma fine e mezzo insieme; e, per tornare alla popolare teoria dello Schopenhauer, solo chi consideri gli uomini come animali, o peggio che animali, può credere che l'amore sia un processo che meni alla mera propagazione bio-

logica della specie, quando ogni uomo sa che nell'amore si feconda anzitutto la propria anima, prima che il talamo, e si creano immagini e pensieri e propositi e azioni, prima che figliuoli e oltre dei figliuoli. Certamente, nel corso di un'azione, noi siamo consapevoli dei momenti di questa, ossia del decorso di questa, e non già della totalità di essa, vista alla luce di una nuova situazione spirituale, come ci sforziamo di ottenere quando, come si dice, usciti dal tumulto, ci poniamo a fare la storia di noi stessi. Ma l'illusione non c'è, né allora né ora; e né ora e né allora c'è l'astratto individuo di fronte a una Provvidenza che s'industrî e riesca a ingannarlo a fin di bene, operando da medico pietoso piuttosto che da serio educatore, e trattando il genere umano al modo di animali da addestrare e condurre, e non di uomini da educare, cioè da lasciare svolgere.

Dopo avere fermato la mente sopra un concetto di Vico e di Hegel, è mai possibile acconciarsi ad esaminare gli altri che danno materia alle controversie degli storici e metodologisti della storia dei nostri tempi, e che sono la forma volgare, in termini naturalistici e perciò insolubili, dei problemi circa la relazione tra l'individuo e l'idea, tra la storia prammatica e la storia idealistica? Forse questa pazienza dello scendere in basso loco è meritoria e doverosa, e forse qualcosa di utile c'è da trarre anche dall'esame di quelle comuni controversie; ma io mi scuso dal prendere l'impegno, e mi restringo al solo accenno: che la questione, che da un pezzo si agita, se la storia sia storia delle «masse» o degli «individui», sarebbe risibile nella sua stessa enunciazione, se per «massa» s'intendesse, come suona la parola, un complesso d'individui. E poiché non è buon metodo attribuire agli avversarî idee risibili, sarà da credere che per «massa» s'intenda, questa volta, qualcos'altro: per esempio, lo «spirito» che muove la massa degli individui; nel qual caso non è chi non veda che il problema è il medesimo di quello finora esaminato. Il contrasto tra una storiografia «collettivistica» e una storiografia «individualistica»

non si comporrà mai, fintanto che gli uni assegneranno alla collettività il potere creatore delle idee e delle istituzioni, e gli altri all'individuo geniale, essendo entrambe le affermazioni vere in ciò che includono e false in ciò che escludono, e cioè non solo nell'esclusione espressa dell'opposto enunciato ma anche in quella tacita, che entrambe esse fanno, della totalità come idea.

Meglio opportuna può riuscire un'avvertenza circa una tendenza storiografica, tanto simile nell'apparenza a quella che ho difesa, da confondersi con lei: la tendenza, che variamente si chiama sociologica, istituzionale, dei valori, e che, tra le varietà del suo contenuto e le disuguaglianze di levatura mentale dei suoi propugnatori, serba il tratto generale e costante di considerare come vera storia la storia delle società, delle istituzioni, dei valori umani, e non già quella degli individui. La storia degli individui resta, secondo questo modo di vedere, esclusa come una storia parallela o come una storia inferiore, sia che l'inferiorità le provenga dallo scarso interesse che suscita, sia che dalla scarsa intelligibilità onde è capace; e in questo caso (capovolgendosi nella nuova vicenda l'atteggiamento di disprezzo, che era proprio della storia prammatica) è rimandata alla cronaca o al romanzo. Ma in tale dualismo, e nel dissidio che per esso persiste, è la profonda diversità tra la empirica e naturalistica concezione dei valori, delle istituzioni e delle società, e la concezione idealistica. Per la quale non si tratta già d'instaurare, accanto od oltre l'astratta storiografia individualistica e prammatica, un'astratta storia dello spirito, dell'astratto universale; ma d'intendere che individuo e idea, separatamente presi, sono due astrazioni equivalenti e inadatte l'una e l'altra a fornire il soggetto alla storia, e che la vera storia è storia dell'individuo in quanto universale e dell'universale in quanto individuo. Non si tratta di abolire Pericle a vantaggio della Politica, o Platone a vantaggio della Filosofia, o Sofocle a vantaggio della Tragedia; ma di pensare e rappresentare la Politica, la Filosofia e la Tragedia come Pericle,

Platone e Sofocle, e questi come ciascuna di quelle in uno dei loro particolari momenti. Perché, se fuori della relazione con lo spirito l'individuo è ombra di un sogno, ombra di sogno è anche lo spirito fuori delle sue individuazioni; e raggiungere nella concezione storica l'universalità è ottenere insieme l'individualità, e renderle entrambe salde della saldezza che l'una conferisce all'altra. Se l'esistenza di Pericle, di Sofocle e di Platone fosse indifferente, non sarebbe per ciò stesso pronunziata indifferente anche l'esistenza dell'Idea? E chi taglia fuori dalla storia gl'individui, osservi bene, e si accorgerà che o non li ha tagliati punto via, come immaginava, o ha tagliato fuori, con essi, la storia stessa.

VII

La scelta e il periodizzamento.

Poiché un fatto è storico in quanto è pensato, e poiché nulla esiste fuori del pensiero, non può avere senso alcuno la domanda: quali siano i fatti storici e quali i fatti non storici.

Fatto non istorico varrebbe fatto non pensato, e perciò inesistente; e nei fatti inesistenti non accade mai, che si sappia, d'imbattersi. A un pensiero storico si congiunge e segue un altro pensiero, e poi un altro, e un altro ancora; e, quanto lungi navighiamo nel gran mare dell'essere, non usciamo mai dal ben definito mare del pensiero.

Ma resta tuttavia da spiegare in qual modo si formi l'illusione che si diano due diversi ordini di fatti, storici e non istorici. E la spiegazione è agevole, quando si rammenti quel che si è avvertito circa il cronachizzarsi della storia, che muore come storia lasciando dietro di sé le mute tracce della sua vita; e circa l'ufficio della erudizione o filologia, che serba per fini di cultura queste tracce, e mette insieme sparse notizie, documenti, monumenti. Notizie, documenti e monumenti sono innumerevoli, e raccoglierli tutti tornerebbe, nonché impossibile, contrario ai fini stessi della cultura, che, promossa dalla moderata e anche larga conservazione di quelle cose, verrebbe impacciata e soffocata dall'esuberanza, per non dire dall'infinità, di esse. Perciò vediamo che l'annotatore di notizie ne trascrive alcune e lascia cadere le altre; il raccoglitore di carte ne ordina e mette in fascio un certo numero, e straccia o brucia

o manda al rivendugliolo altre moltissime, che sono le più; il collezionista di anticaglie colloca in vetrina alcuni oggetti e altri nei depositi provvisorî, e altri ancora risolutamente distrugge o lascia perdere: se fa diversamente, non è collezionista intelligente, ma raccattatore maniaco, buono a fornire (come ha fornito) il tipo comico dell'antiquario alla novella e alla commedia. Perciò nei pubblici archivî non solo si raccolgono e si serbano gelosamente le carte, formandone gl'inventarî, ma anche si lavora a eseguirne lo scarto; perciò nelle recensioni dei filologi si ode sempre il ritornello di lode per l'erudito, che è stato «sobrio», e quello di biasimo per l'altro, che, diversamente procedendo, ha messo, nei suoi volumi di annali, di spogli archivistici e di collezioni documentarie, il troppo e il vano. Tutti, insomma, gli eruditi e i filologi scelgono, e a tutti si raccomanda la scelta. E con quale criterio logico si compie la scelta? Con nessuno: non v'ha criterio logico che possa assegnarsi per determinare quali notizie o documenti siano o no utili e importanti, appunto perché qui ci aggiriamo nella cerchia pratica e non già nella cerchia scientifica. Anzi, questa mancanza di criterio logico è il fondamento del sofisma che tiranneggia i raccattatori maniaci, i quali, affermando ragionevolmente che tutto può essere utile, tutto vorrebbero irragionevolmente conservare, e si affaticano ad accumulare ciarpami e spazzature, e stanno a contemplarli e a vigilarli con gelosa tenerezza. Il criterio è la scelta stessa, condizionata, come ogni atto economico, dalla conoscenza della situazione in cui ci si trova, e in questo caso dai bisogni pratici e scientifici di un determinato momento o epoca: la scelta, che è perciò condotta bensì con intelligenza, ma non già con l'applicare un filosofico criterio, e si giustifica solo in sé e da sé medesima; onde si parla del tatto, del fiuto, dell'istinto del collezionista e dell'erudito. Questa scelta può bene aiutarsi con apparenti distinzioni logiche, tra fatti pubblici e privati, documenti capitali e secondarî, monumenti belli e brutti, significanti e insignificanti; ma, in ultima analisi, la decisione è data sempre da motivi

pratici, e si assomma nel conservare o trascurare. Che del trascurare o conservare, in cui si esplica la nostra azione, si faccia poi una qualità oggettiva dei fatti, e che perciò si discorra di fatti «degni» e di fatti «non degni di storia», di fatti «storici» e «non istorici», è questione d'immaginazione, di vocabolario e di rettorica, che nulla cangia alla sostanza della cosa.

Confondendo la storia con l'erudizione, e indebitamente trasferendo a quella i metodi di questa, e prendendo in senso proprio la metaforica distinzione che or ora si è ricordata, accade che si venga a domandare come si debba fare per non ismarrirsi nella infinità dei fatti, e con quale criterio si scevrino i «fatti storici» dai «non degni di storia». Ma nella storia non c'è paura mai di smarrirsi, perché, come si è visto, a volta a volta il problema di essa è preparato dalla vita, e a volta a volta il pensiero lo risolve passando dalla torbidezza della vita alla distinzione della coscienza. Problema determinato nella soluzione determinata, problema che genera altri problemi; ma che non è mai problema di scelta tra due o più fatti, anzi è creazione, a volta a volta, dell'unico fatto, del fatto pensato. La scelta non ha luogo in lei, come non l'ha nell'arte, che dall'oscurità del sentimento passa alla chiarezza della rappresentazione, e non è mai in imbarazzo tra le immagini da scegliere, perché crea essa l'immagine, l'unità dell'immagine.

Né solamente con quella confusione si foggia un problema insolubile, ma si snatura e rende vuota la stessa distinzione tra fatti trascurabili e fatti non trascurabili, che è piena di senso nell'erudizione. I fatti trascurabili sono pur fatti, cioè tracce di fatti, notizie, documenti e monumenti; epperò s'intende come si possa considerarli al modo di una classe, che si collochi accanto all'altra classe dei fatti non trascurabili. Ma i fatti non istorici, ossia non pensati, sarebbero il nulla, e, collocati accanto ai fatti storici, ossia pensati come specie dello stesso genere, comunicherebbero a quelli la loro nullità, e dissolverebbero, insieme col concetto della storia, la loro stessa distinzione.

Dopo di che, non sembra il caso di esaminare i caratteri, che sono stati proposti per questa partizione dei fatti in storici e non istorici: essendo falso l'assunto, il modo in cui esso viene trattato nei particolari è indifferente e senza importanza nel rispetto della critica fondamentale della partizione stessa. Potrà darsi (e così è di solito) che i caratteri e le differenze che si enunciano abbiano la loro verità, o almeno presentino qualche problema alla ricerca: per esempio, allorché per fatti storici s'intendono i fatti generali e per non istorici gl'individuali; e si pone in tal guisa la domanda intorno al rapporto di universale e individuale; o per fatti storici, quelli di cui tratta la storia propriamente detta, e per non istorici le sconnesse notizie della cronaca; e si pone l'altra domanda del rapporto tra storia e cronaca. Ma, considerate come tentativo di discernere logicamente quali fatti debba la storia elaborare e quali trasandare, e di assegnare le qualità proprie dei primi e dei secondi, quelle partizioni sono tutte errate del pari.

Alla medesima vicenda va soggetto il periodizzamento della storia. Pensare la storia è certamente periodizzarla, perché il pensiero è organismo, dialettica, dramma, e, come tale, ha i suoi periodi, il suo principio, il suo mezzo e la sua fine, e tutte le altre pause ideali che un dramma comporta e richiede. Ma quelle pause sono ideali, e perciò inseparabili dal pensiero, col quale fanno tutt'uno come l'ombra col corpo, il silenzio col suono: identiche con quello, mutevoli con quello. I pensatori cristiani dividevano la storia in istoria precedente e seguente alla Redenzione; e questo periodizzamento non era un'appendice al pensiero cristiano, ma era il pensiero cristiano. Noi, europei moderni, la dividiamo in antichità, medioevo ed epoca moderna; e contro questo periodizzamento si è assai sottilizzato da parte dei critici, dicendolo introdotto non si sa come, di furto, senza autorità di grandi nomi, senza che si sia chiesto sul proposito l'avviso dei filosofi e metodologisti; ma esso si mantiene e si manterrà fino a quando la nostra coscienza persisterà nella fase nella quale ancora si trova; e

l'essersi formato insensibilmente torna piuttosto a suo merito che a demerito, perché vuol dire che non fu escogitato da arbitrio individuale, ma ha accompagnato lo svolgimento stesso della coscienza moderna. Quando l'antichità non sarà più efficace com'è per noi, che ancora sentiamo il bisogno di studiare il greco e il latino e la filosofia ellenica e il diritto romano; quando il medioevo sarà affatto tramontato (e non è tramontato ancora); quando una nuova forma sociale, diversa da quella sorta sulle rovine del medioevo, avrà soppiantato la nostra; anche il problema, e la conseguente prospettiva storica, sarà mutato, e, forse, antichità e medioevo ed epoca moderna si contrarranno in un'unica epoca, e le pause saranno diversamente distribuite. E ciò che si dice di questi grandi periodi s'intenda degli altri tutti, varî secondo le varie materie storiche e il vario modo di appercepirle. È stato talvolta avvertito che ogni periodizzamento ha valore «relativo»; ma bisogna postillare: «relativo e assoluto insieme», come ogni pensiero, posto che il periodizzamento sia intrinseco al pensiero e determinato con la determinazione di questo.

Senonché i bisogni pratici del cronachismo e dell'erudizione interferiscono anche in questa parte; e come il ritmo interno di una poesia è, nei trattati di metrica, reso ritmo esterno e staccato in sillabe e in piedi, in vocali lunghe e brevi, in accenti tonici e ritmici, in strofe e serie strofiche e via discorrendo, così il tempo interno del pensiero storico (quel tempo, che è il pensiero stesso) viene dal cronachismo convertito in tempo esterno, in serie temporale, i cui elementi stanno spazialmente staccati l'uno dall'altro. Schema e fatti non sono più uno ma due, e i fatti sono disposti nello schema, e secondo lo schema divisi in cicli maggiori e minori (per esempio, secondo ore, giorni, mesi, anni, secoli e millennî, ove il calcolo si faccia prendendo a base le rotazioni e rivoluzioni della Terra su sé stessa e intorno al Sole). Tale è la cronologia, per la quale sappiamo che le storie di Sparta e di Atene e di Roma si svolsero nel primo millennio avanti Cristo, e quelle dei longo-

bardi e dei visigoti e dei franchi nel primo millennio dopo Cristo, e che noi stiamo ancora percorrendo il secondo millennio; e, via via con lo stesso metodo particolareggiando, che l'impero d'Occidente finì (sebbene veramente non finisse allora o fosse già finito prima) il 476 d.C.; che il franco Carlo fu incoronato in Roma imperatore da papa Leone III nell'800; che nel 1492 fu scoperta l'America, e nel 1648 terminata la guerra dei Trent'anni. E ci è utilissimo sapere codeste cose, ossia (poiché in realtà a questo modo non si sa nulla) acquistare la capacità di così contrassegnare le notizie dei fatti per ritrovarle all'uopo comodamente e prontamente; e nessuno pensa già di dir male delle cronologie e cronografie e tabelle e quadri sinottici della storia, sebbene in essi si corra il rischio (ma in quale cosa, che l'uomo faccia, non si corre qualche rischio?) di vedere la buona gente immaginare che il numero produca l'avvenimento, come il raggio dell'oriuolo, incontrando il segno dell'ora, fa scattare la soneria; o (come diceva un mio vecchio professore) che nell'anno 476 cali il sipario sulla recita della storia antica, per rialzarsi subito dopo a dar principio a quella della storia medievale.

Purtroppo, queste immaginazioni non passano soltanto pel capo degli ingenui e dei distratti, ma costituiscono il fondamento dell'errore pel quale si vagheggia e si ricerca una distinzione di periodi, come si dice, oggettiva e naturale. E già i cronografi cristiani introdussero questo significato ontologico nella cronologia, e fecero corrispondere i millennî della storia del mondo alle giornate della creazione o alle età della vita; e perfino nel secolo decimonono il Ferrari in Italia e il Lorenz (costui ignaro del suo predecessore italiano) in Germania concepirono una teoria dei periodi storici secondo le generazioni, calcolate a trentun anno e frazioni, o a trentatré anni e frazioni ciascuna, e raggruppate per tetradi o per triadi in periodi di centoventicinque anni o di un secolo. Ma, pur senza appoggiarsi agli schemi numerici e cronografici, derivano dal medesimo errore, del rendere esteriore e naturale il perio-

dizzamento, tutte le dottrine che rappresentano la storia dei popoli come procedente secondo gli stadî dello sviluppo individuale, e dello sviluppo psicologico, o delle categorie dello spirito, o di altro che sia. E tutte, come naturalistiche, sono insieme mitologiche; salvo che quelle designazioni non si adoperino in modo empirico, cioè non si torni anche per esse all'uso legittimo che della cronologia si fa nel cronachismo e nell'erudizione; e salvo la cautela (che anche qui bisogna ripetere) circa i problemi che talvolta attraverso quelle indagini erronee sono stati proposti o suscitati, e che hanno la loro importanza, e circa le verità che sono state, a quel modo, viste o intraviste. Il che esime altresì (come di sopra si è detto pei criterî della scelta) dall'esaminare quelle dottrine nella particolarità delle loro varie determinazioni, perché per questo rispetto, se il loro assunto è apertamente fantastico, il loro valore è di conseguenza nullo. Nullo, come nullo è il valore dei metodi pseudocritici, che, movendo dalle astrazioni onde per fini pratici si riduce in pezzi l'organismo dell'opera d'arte, pretendono spiegare la natura dell'arte, e dare il giudizio e la storia delle creazioni dell'umana fantasia.

VIII

La distinzione (le storie speciali) e la divisione.

Il concetto al quale siamo pervenuti della storia — che non ha fuori di sé i suoi documenti ma in sé, che non ha fuori di sé la sua spiegazione causale e finale ma in sé, che non ha fuori di sé la filosofia ma con la filosofia coincide, che non ha fuori di sé ma in sé la ragione del suo determinato configurarsi e il suo ritmo, — identifica la storia con l'atto stesso del pensiero, che è sempre filosofia e storia insieme. E con ciò la sbarazza dagli apparati ed empiastri, che, come a inferma che abbia bisogno di aiuti dall'esterno, le erano stati applicati, e che, a furia d'immaginare e di curare un'infermità inesistente, ne cagionavano una effettiva.

Gran vantaggio, senza dubbio, questa conseguita autonomia; ma che non va esente, nel primo incontro, da una grave obiezione. Cancellate tutte le fallaci distinzioni alle quali si suole volgarmente prestar fede, sembra che non rimanga alla storia, in quanto atto del pensiero, se non la immediata coscienza dell'individuo universale, in cui tutte le distinzioni si sommergono e si perdono. E codesto è misticismo, ottimo al sentirsi in unità con Dio, ma disadatto al pensare il mondo e all'operare nel mondo.

Né sembra che giovi soggiungere, che l'unità con Dio non esclude la coscienza della diversità, del cangiamento, del divenire. Perché si può rincalzare l'obiezione notando che quella coscienza della diversità o proviene dall'elemento individuale e

intuitivo, e in questo caso non s'intende come tale elemento possa sussistere, con la sua propria forma d'intuizione, nel pensiero, che sempre universalizza; o si pone come prodotta dall'atto stesso del pensiero, e in questo caso la distinzione, che si credeva di avere abolita, esce affermata e l'asserita semplicità indistinta del pensiero rimane scossa. Un misticismo, che faccia valere la particolarità e diversità, un misticismo storico, sarebbe contraddizione in termini, perché il misticismo è astorico e antistorico di sua propria natura.

Ma codeste obiezioni ritengono la loro validità appunto quando l'atto del pensiero sia concepito in modo mistico; cioè, non veramente come atto di pensiero, ma come qualcosa di negativo, semplice risultato della negazione che la ragione fa delle distinzioni empiriche, e che lascia il pensiero vuoto bensì d'illusioni, ma non ancora veramente pieno di sé medesimo. Insomma, il misticismo, che è violenta reazione al naturalismo e alla trascendenza, pur serba le tracce di ciò che ha negato, perché non riesce a sostituirgli nulla, e così ne mantiene viva la presenza, sia pure negativa. Ma la negazione realmente efficace dell'empirismo e della trascendenza, la negazione positiva, si compie, non già nel misticismo, sibbene nell'idealismo; non nella coscienza immediata, ma nella mediata; non nella unità indistinta, ma nell'unità che è distinzione, e, come tale, veramente pensiero.

L'atto del pensiero è la coscienza dello spirito che è coscienza; e perciò quell'atto è autocoscienza. E l'autocoscienza importa distinzione nell'unità, distinzione di soggetto ed oggetto, di teoria e pratica, di pensiero e volontà, di universale e particolare, di fantasia e intelletto, di utilità e moralità, o come altrimenti codeste distinzioni dell'unità e nell'unità si vengano formolando, e quali che siano le configurazioni e denominazioni storiche che viene assumendo l'eterno sistema delle distinzioni, la *perennis philosophia*. Pensare è giudicare, e giudicare è un distinguere unificando, nel quale il distinguere non è meno reale dell'unificare e l'unificare del distinguere; ossia

sono reali, non come due diverse realtà, ma come l'unica realtà, che è unità dialettica (unità o distinzione che si dica).

Da questo concetto dello spirito e del pensiero si trae per prima conseguenza che la storia, abbattute le empiriche distinzioni, non cade nell'indistinto; spenti i fuochi fatui, non rimane al buio, perché ha in sé medesima la luce della distinzione. La storia si pensa giudicandola, con quel giudizio che non è, come si è visto, la reazione del sentimento, ma l'intrinseca conoscenza dei fatti. E qui la sua unità con la filosofia si scorge in modo sempre più concreto, perché, quanto meglio la filosofia approfondisce e affina le sue distinzioni, tanto meglio approfondisce e affina il particolare; e quanto più fortemente abbraccia questo, tanto più fortemente possiede i suoi proprî concetti. Progresso di filosofia e progresso di storiografia vanno insieme, indissolubilmente congiunti.

Un'altra conseguenza, che anche si trae e che potrà sembrare più prossima alla pratica della storiografia, è il rifiuto della fallace idea di una *storia generale*, che stia di sopra alle *storie speciali*: di una Storia sulle storie, come è stata detta, e, per esempio, di una storia, che sarebbe la vera e propria storia e avrebbe sotto di sé la storia politica o economica e delle istituzioni, la storia morale o dei sentimenti e degli ideali etici, la storia della poesia e dell'arte, la storia del pensiero e della filosofia. Ma, se ciò fosse, sorgerebbe un dualismo, con la solita conseguenza di ogni dualismo, che, a volta a volta, ciascuno dei due termini mal distinti si discopre vuoto; e, in questo caso, vuota si mostra infatti o la storia generale, alla quale nulla resta da fare dopo che le storie speciali hanno compiuto il loro lavoro, o le storie particolari, che non riescono a raccattare nemmeno le briciole dell'imbandigione, voracemente consumata dall'altra. Ovvero, con fragile espediente, alla storia generale si dà il contenuto di una delle storie speciali, e le altre vengono raggruppate in disparte da quella: un raggruppamento del quale il meglio che si possa dire è che sia puramente verbale e non designi una distinzione e contrappo-

sizione logica; e il peggio, che possa accadere, consiste nell'attribuirgli un valore reale, perché, in questo caso, s'istituisce cervelloticamente una gerarchia, che rende impossibile intendere lo svolgimento genuino dei fatti. E quasi non c'è storia speciale che non sia stata innalzata a storia generale, ora determinando questa come storia politica e sociale, della quale formino appendice le trattazioni della letteratura, dell'arte, della filosofia, della religione e delle altre parti minori della vita; ora come storia delle idee o del progresso della mente, facendo scendere al grado di subordinate la storia sociale e le altre tutte; ora come storia economica, e tutte le altre sono apparse storie o cronache di «soprastrutture», e, in fondo, di parvenze ed illusioni dello svolgimento economico, che poi si svolgeva non si sa in qual modo e con quali forze, senza pensiero e senza volontà, e producendo pensieri e volontà, o piuttosto immaginazioni e velleità, come bollicine alla superficie del suo corso. Contro la storia generale, bisogna mantenere che non esiste altro di reale che le storie speciali, perché il pensiero in tanto pensa i fatti in quanto ne discerne un aspetto speciale, e costruisce sempre e soltanto storie d'idee, di fantasie, di azioni politiche, di apostolati, e simili.

Ma altrettanto giusto e benefico è mantenere la proposizione inversa: che non esiste altro che la storia generale; opponendosi per tal modo alla fallace concezione della specialità delle storie, intesa come una giustapposizione di specialità: fallacia che a buon diritto tutti i critici notano in tutte le storie che espongono i varî ordini di fatti l'uno dopo l'altro, come tanti strati, e (per adoperare le parole d'uso della critica) a palchetti o a cassettini: storia politica, storia industriale e commerciale, storia del costume, storia religiosa, storia della filosofia e della scienza, storia della letteratura e dell'arte, e via dicendo, in tante parti o capitoli separati. Divisioni meramente letterarie, che, come tali, possono di certo avere uso e utilità, ma che, nel caso che ora consideriamo,

adempiendo ufficio non semplicemente letterario, sì invece di storica intelligenza, mostrano il loro difetto in quel presentarsi senza relazione logica tra loro, non dialettizzate ma aggregate. Dopo quelle storie, così frazionate, rimane ancora da fare (è ben chiaro) la storia. L'astratta distinzione e l'unità astratta sono entrambe, del pari, misconoscimento della distinzione e dell'unità concreta, che è relazione.

E quando non si spezza la relazione e si pensa in concreto la storia, si avverte che pensarne un aspetto è pensare insieme tutti gli altri. Sicché non è possibile intendere a pieno, poniamo, la dottrina di un filosofo senza riferirsi in qualche modo alla personalità di lui e distinguere il filosofo dall'uomo, e perciò insieme qualificare non solo il filosofo ma l'uomo, e queste due distinte caratteristiche unificare come relazione di vita e filosofia. E si dica il medesimo della distinzione tra il filosofo in quanto filosofo e in quanto oratore o artista, in quanto soggiacente alle sue passioni private o elevantesi all'esercizio del dovere; e via discorrendo. Il che importa che noi non possiamo pensare la storia della filosofia se non come insieme storia sociale e politica e letteraria e religiosa ed etica, e via discorrendo; onde si spiega come sia sorta l'illusione che una qualsiasi di queste storie sia il tutto, cioè che quella, da cui empiricamente si prendono le mosse o che risponde alla predilezione e alla competenza dello scrittore, sia il fondamento delle altre tutte; e si spiega anche perché si sia detto talvolta che la «storia della filosofia» è insieme «filosofia della storia», o che la «storia sociale» è la vera «storia della filosofia», e simili. In verità, una storia della filosofia, pensata a fondo, è tutta la storia (e parimente una storia della letteratura e di altro qualsiasi aspetto dello spirito), non perché annulli in sé le altre, ma perché tutte sono presenti in quella; e viene da ciò l'esigenza che si pone agli storici di farsi menti universali e di dottrina in qualche modo universale, e l'aborrimento per gli storici specialisti, puri filosofi, puri letterati, puri politici o puri economisti, i quali, appunto per codesta loro unilateralità,

non intendono nemmeno la specialità che si danno a credere di conoscere nella sua purezza, ma che posseggono solamente irrigidita, nella sua astrattezza.

Anche ci diventa ora chiara una distinzione, della quale è impossibile far di meno nel pensare la storia: la distinzione di forma e materia, in forza di cui intendiamo, per esempio, l'arte col riportarla alla materia (commozioni, sentimenti, passioni, ecc.), che l'artista ha formata; e intendiamo la filosofia col riportarla ai fatti onde s'ingenerano i problemi che il pensatore formolò e risolse; e intendiamo l'azione del politico col riportarla alle aspirazioni e idee, che egli si trovò innanzi e che gli porsero la materia da lui genialmente foggiata come artista della vita pratica: cioè, intendiamo queste cose sempre col distinguere una storia esterna e una storia interna, o una storia esterna che si fa interna. Distinzione di materia e forma, di esterno ed interno, che riprodurrebbe il peggior dualismo, e farebbe tornare all'immaginazione prammatica dell'uomo che lotta contro la nemica Natura, se nel suo vero concetto non prendesse significato affatto interiore e dialettico. Perché da quel che si è detto si desume agevolmente che esterno e interno non sono già due realtà o due forme di realtà, ma che esterne e interne, materia e forma, appaiono a volta a volta tutte le forme, l'una rispetto all'altra; e questo materializzarsi di ciascuna per idealizzarsi nell'altra è il perpetuo moto dello spirito come relazione e circolo: circolo che è progresso appunto perché nessuna di queste forme ha il privilegio di fungere solamente come forma, e nessuna la condanna di fungere solamente come materia. Quale è la materia della storia artistica e filosofica? La storia sociale o morale che si dica. E quale è la materia di questa storia? La storia artistica e filosofica. E dalla chiarita relazione di materia e forma resta insieme confutato quel falso modo di storia, che pone da un lato i fatti e dall'altro le idee, come due elementi rivali, e perciò non è in grado mai di assolvere il debito suo, e mostrare come dai fatti si generino le idee e dalle idee i fatti, perché quel generarsi

deve, nella sua verità, essere concepito come il perpetuo risolversi di uno degli elementi nell'unità dell'altro.

Se la storia poggia sulla distinzione (unità) e coincide con la filosofia, è ben comprensibile l'alta importanza che ottengono nello svolgimento storiografico le indagini sull'autonomia di una o altra storia speciale, e che sono nient'altro che il riflesso, spesso torbido e impreciso, delle indagini dei filosofi. E tutti sanno quanto incremento e quale rinnovamento portasse nella concezione della storia il nuovo concetto della fantasia e dell'arte, e perciò insieme della mitologia e della religione, che si venne elaborando dapprima con lentezza e difficoltà nel secolo decimottavo, e trionfò ai principî del decimonono: il che si suol designare come la creazione della storia della poesia e dei miti per opera del Vico e poi dello Herder e di altri, della storia delle arti figurative per opera del Winckelmann e di altri. E al più chiaro concetto della filosofia, del diritto e del costume e del linguaggio, si deve il rinnovamento nei rispettivi campi storiografici, onde si celebrano Hegel e Savigny e Humboldt, e altri creatori e perfezionatori di storie speciali. Parimente è dato intendere perché tanto si sia disputato sul punto se la storia debba configurarsi come storia dello Stato o come storia della Cultura, e se la storia della cultura rappresenti un aspetto originale oltre quello dello Stato o più largo di quello, o se il progresso, di cui si narra la storia, sia solo intellettuale o anche pratico e morale, e simili: che sono dibattiti da riportare all'indagine filosofica fondamentale sulle forme dello spirito, e sulla loro distinzione e relazione, e sul preciso modo della relazione di ciascuna verso le altre[1].

Ma, benché lo storico distingua e unifichi, non divide, e cioè non separa, mai; e le divisioni, che si son fatte e si sogliono fare della storia, non si originano altrimenti che in forza del medesimo processo pratico e astrattivo che abbiamo visto rompere l'attualità della storia viva e raccoglierne e or-

[1] Si veda Appendice, II, e ivi, nota ultima.

dinarne gli inerti materiali nello schema temporale, reso estrinseco. In tal modo le storie già prodotte e, come tali, passate, ricevono un titolo (ogni pensiero storico, nella sua attualità, è «senza titolo», ossia ha per titolo solamente sé medesimo), e ciascuna è separata dall'altra, e tutte esse, così separate, sono classificate sotto concetti empirici più o meno generali, mercé classificazioni variamente incrociantisi. Delle quali si possono ammirare copiose tabelle nei libri dei metodologisti, sempre formate, com'è inevitabile, secondo l'uno o l'altro di questi due criterî generali: il criterio della qualità degli oggetti (storia della religione, del costume, delle idee, delle istituzioni, ecc. ecc.), e quello dell'ordinamento temporale-spaziale (storie europee, asiatiche, americane, dell'antichità, del medioevo, dei tempi moderni, della Grecia antica, dell'antica Roma, della Grecia moderna, di Roma nel medioevo, ecc.) in conformità del procedere astrattivo, che, nel dividere il concetto, è condotto a porre, da un lato, astratte forme dello spirito (oggetti), e dall'altro, astratte intuizioni (spazio e tempo). E io non dirò inutili, non solamente quelle divisioni e quei titoli, ma neppure quelle tabelle; e mi restringerò a notare che anche la storia della filosofia e dell'arte o qualsiasi altra idealmente distinta, intese che siano come un libro o un discorso determinato, diventano cose empiriche, per la ragione già assegnata che la vera distinzione è ideale, e un discorso o un libro nella loro concretezza contengono non solo la distinzione ma la unità e totalità, e considerarli come se incorporassero un aspetto solo del reale è arbitrario. E noterò anche che, come ci sono storie della filosofia o dell'arte in senso empirico, così niente vieta che nel medesimo senso si parli di una storia generale, divisa dalle storie speciali, anzi, perfino, di una storia di progressi e di un'altra di decadenze, di beni e di mali, di verità e di errori.

La confusione di divisione e distinzione, ossia della considerazione empirica, che frantuma la storia in istorie speciali, e della considerazione filosofica, che sempre unifica e solo

nell'unificare distingue, ingenera errori analoghi a quelli che abbiamo già veduti uscire da scambî siffatti. E ne vengono, anzitutto, le tante disquisizioni sul «problema» e sui «limiti» di questa o quella storia o gruppi di storie speciali, empiricamente costituite: problema insussistente, limiti logicamente inassegnabili perché convenzionali, come si finisce col riconoscere dopo lungo agitamento, e come si potrebbe vedere con assai più breve agitamento, se si movesse, non già dalla periferia ma dal centro, ossia dall'analisi gnoseologica. Più grave errore è la creazione di un'infinità di *entia imaginationis*, scambiati per enti metafisici e per forme spirituali; e la conseguente pretesa di svolgere la storia delle astrazioni come se queste fossero altrettante parti per sé viventi dello spirito, che è unico: donde gl'innumerevoli problemi oziosi e soluzioni fantastiche che s'incontrano nei libri degli storici, e che ora non accade ricordare. Ciascuno è ormai in grado di trarre da sé queste conseguenze ovvie e farvi intorno le opportune considerazioni. E ovvio è altresì che gli *entia imaginationis*, del pari che le «scelte» di fatti e lo schematizzamento cronologico o datazione di essi, entrano come elementi sussidiarî in qualsiasi concreta esposizione di pensiero storico, perché anche la distinzione tra il pensare e l'astrarre è distinzione ideale, che opera solo nell'unità spirituale.

IX

LA «STORIA DELLA NATURA» E LA STORIA.

Bisogna far capo al processo ora accennato del classificare e alla congiunta illusione del naturalismo onde si cangiano gli enti immaginarî dell'astrazione in fatti storici e gli schemi classificatorî in istoria, se si vuole intendere negli ultimi motivi la differenza tra la storia che è storia, e quella sorgente dal campo delle cosiddette scienze naturali, e che si suole bensì chiamare anch'essa storia, — «storia della natura», — ma che tal'è solo nel nome.

A ragione fu, pochi anni or sono, levata una vivace protesta[1] contro la confusione di codeste due forme di lavoro mentale, l'una delle quali porge una storia genuina, come potrebbe essere, per esempio, quella della guerra peloponnesiaca o delle guerre annibaliche o dell'antica civiltà egiziana, e l'altra, una storia spuria, come la cosiddetta storia degli organismi animali, della struttura della terra o Geologia, della formazione del sistema solare o Cosmogonia. A ragione si venne notando la mala appiccicatura che in parecchie trattazioni si suol fare dell'una all'altra, cioè della storia della civiltà alla storia della natura, quasi che quella prosegua storicamente questa; e si additò l'abisso incolmabile, che si apre tra le due, e che tutti confusamente avvertono, e, meglio di tutti, gli storici di

[1] Dall'economista prof. Gottl, nel VII Congresso degli storici tedeschi, tenuto in Heidelberg. La conferenza si legge a stampa col titolo poco chiaro e poco esatto: *Die Grenzen der Geschichte* (Leipzig, Duncker u. Humblot, 1904).

schietto temperamento, i quali se ne tengono lontani e guardinghi per istintiva repugnanza. A ragione si rammentò che la storia degli storici ha sempre a suo oggetto l'individualmente determinato e procede per interna ricostruzione, laddove quella dei naturalisti si regge su tipi ed astrazioni, e procede per analogie. E con molta giustezza, finalmente, venne definita codesta pretesa storia, o quasi-storia, come un ordinamento apparentemente cronologico di cose spazialmente distinte, e si propose perciò di contrassegnarla con un nome nuovo e proprio, quello di Metastoria.

Infatti, le costruzioni di questa sorta si compongono sostanzialmente di nient'altro che prospetti classificatorî dal più semplice al più complesso, i cui termini sono ricavati per astratta analisi e per generalizzazione, e la cui serie si atteggia poi nell'immaginazione come una storia del successivo svolgersi del più complesso dal più semplice. In quanto prospetti classificatorî, il loro diritto all'esistenza è incontestabile, ossia è incontestabile la loro utilità, perché esse si giovano dell'immaginazione ad agevolare l'apprendimento e aiutare la memoria.

Contestabile diviene soltanto quando si straniano da sé medesime, si snaturano, si arrogano ufficî illegittimi, e prendono sul serio la loro storicità d'immaginazione. E ciò accade nella metafisica del naturalismo, e segnatamente nell'evoluzionismo, che ne è stato la forma più recente; e accade per opera non tanto degli scienziati (che sono di solito cauti, avendo coscienza più o meno chiara dei limiti di quei loro schemi), quanto dei dilettanti-scienziati e dilettanti-filosofi, ai quali si debbono i tanti libri che prendono a narrare l'origine del mondo, e che, favoriti dall'acrisia dei loro autori, senza incontrare mai alcun intoppo, corrono difilati dalla cellula, anzi dalla nebulosa, fino alla rivoluzione francese, anzi ai movimenti socialistici del secolo decimonono. «Storie universali», e perciò romanzi cosmologici (come si è già avvertito a proposito delle storie universali), composte non dallo schietto pensiero, che è critica, ma dal pensiero misto d'immaginazione,

che si effonde nei miti. E che gli odierni evoluzionisti siano creatori di miti, e che si affatichino a riscrivere in istile moderno i primi capitoli del Genesi (con descrizione più elaborata, ma scambiando, con semplicità non inferiore a quella dei sacerdoti babilonesi o israeliti, essa descrizione per la storia), non mette conto di dimostrare nei particolari, perché è di quelle cose che si svelano da sé, non appena siano collocate al loro posto e l'additata origine logica ne rischiari la caratteristica fisionomia.

Ma, lasciando stare codeste mostruosità scientifiche, già condannate dall'atteggiamento costante verso di esse di ritenutezza e di scepsi da parte di tutte le menti scientificamente affinate, — e condannate pel fatto stesso che hanno dovuto cercare e hanno trovato la loro fortuna presso il volgo o «gran pubblico», e sono discese a strumenti di propaganda popolare, — bisogna qui, per le ulteriori conseguenze, determinare in modo più particolare come si formino e operino quei prospetti classificatorî di apparenza storiografica. A tal effetto giova osservare che prospetti classificatorî e storie apparenti non sorgono solo nel campo delle cosiddette scienze naturali o del mondo subumano, ma altresì in quello delle scienze morali o scienze del mondo umano. E, per addurre esempî semplici e perspicui, nell'analizzare astrattamente il linguaggio e porre i tipi delle parti del discorso, nome, verbo, aggettivo, pronome e via dicendo, o nell'analizzare la parola in sillabe e suoni, o lo stile in parole proprie e metaforiche e in classi varie di metafore, accade sovente di costruire serie che vanno dal semplice al complesso: il che dà luogo poi all'illusione di una storia del linguaggio, consistente nel successivo acquisto che si venga attuando delle varie parti del discorso, o nel passaggio dal suono singolo alla sillaba (lingue monosillabiche), dalla sillaba agli aggregati di sillabe (lingue plurisillabiche), dalle parole alle proposizioni, ai metri, ai ritmi, e via discorrendo. Storie immaginarie, che non si sono svolte mai in altro luogo che nei gabinetti degli scienziati. Similmente, i generi letterarî, astrat-

tamente distinti e disposti in serie di crescente complessità (per esempio, lirica, epos, dramma), hanno fatto e fanno pensare a una storia schematica della poesia, che, per esempio, in una prima epoca si presenterebbe come lirica, in una seconda come epos, in una terza come dramma. Il medesimo è accaduto per le classificazioni delle astratte forme politiche, economiche, filosofiche e via discorrendo, tutte seguite dalle loro proiezioni di storia fantastica. La ripugnanza che gli storici provano a riattaccare i loro racconti ai prologhi naturalistico-mitologici, ossia a stringere in connubio un vivo con un cadavere, è provata da essi parimente innanzi alla tentata introduzione nella storia concreta di quei pezzi di storia astratta, che già nel loro aspetto medesimo si mostrano eterogenei rispetto all'altra. Più volte e da più parti è stato mosso rimprovero al De Sanctis per non aver dato principio alla sua *Storia della letteratura italiana* con un ragguaglio sulle origini della lingua italiana e sui rapporti di essa col latino, e magari con la famiglia linguistica indoeuropea, o sulle razze che popolarono le varie parti d'Italia; e c'è stato chi, con ottusità di senso storico e scientifico, si è fatto a correggere il disegno di quel classico libro, introducendovi le mal richieste aggiunzioni. Ma il De Sanctis, che assai si tormentò nel cercare il migliore punto di partenza per narrare la storia della letteratura italiana, e finalmente si risolse a iniziare il racconto con un rapido schizzo della cultura alla corte sveva e della scuola poetica siciliana, non esitò per un momento a mettere da banda le astrazioni delle lingue e delle razze, che al suo retto istinto storico apparvero subito non congiungibili con la tenzone di Ciullo, coi ritmi di fra' Iacopone o con le ballatette di Guido Cavalcanti, che sono cose ben concrete.

Anche è da tenere presente che i prospetti classificatorî, e gli ordinamenti pseudostorici ossia analogici di essi, si formano non solamente sulle storie vive o attualmente riproducibili e ripensabili, ma altresì su quelle morte, cioè sulle notizie, i documenti e i monumenti: osservazione che vale a rendere

meglio compiuta l'identificazione delle finte storie provenienti dalle scienze naturali con le finte storie provenienti dalle scienze morali. A fondamento delle une e delle altre c'è, dunque, assai spesso, non l'intelligenza, anzi per contrario l'inintelligenza storica; e fine delle une e delle altre non è soltanto quello immediato di aiutare a tener viva la storia viva, ma anche quello mediato di aiutare a maneggiare prontamente gli avanzi e le ceneri di un mondo spento, gli inerti residui della storia.

L'efficacia di questo allargamento del concetto della storia astratta, analogica o naturalizzante al campo che empiricamente si designa come «spirituale» (e si divide per tal modo da quello che empiricamente si designa come «naturale»), non può essere dubbia per chi conosca e ricordi le grandi conseguenze che la filosofia trae dalla risoluzione del concetto realistico di «natura» in quello idealistico di «costruzione» che lo spirito umano fa della realtà, atteggiandola come «natura»; alla quale risoluzione si è indefessamente e sottilmente lavorato dal Kant, che diede l'avviata, fino ai giorni nostri. E la conseguenza che ne ricaviamo noi, pel problema che ora ci occupa, è, che si è errato quando, movendo dalla legittima esigenza di distinguere la storia astratta dalla storia concreta, la storia naturalizzante dalla storia pensante, la finta storia dalla storia genuina, si è pervenuti, nella conclusione finale, a una sorta di agnosticismo, col restringere la storia al campo umano, che sarebbe conoscibile, e dichiarare tutto il resto oggetto di metastoria e limite della conoscenza umana: conclusione che riprodurrebbe ancora una volta, quantunque in una sfera più alta, una sorta di dualismo. Ma se la metastoria, come si è visto, sorge altresì nel campo umano, è chiaro che la distinzione, così come è stata formolata, richiede correzione; e l'agnosticismo, che sopra essa fu fondato, vacilla e cade. Non c'è, innanzi al pensiero, un duplice oggetto, l'uomo e la natura, il primo trattabile con un metodo e l'altro con un altro, il primo conoscibile e il secondo inconoscibile e soltanto astrattamente

costruibile; ma il pensiero pensa sempre la storia, la storia della realtà che è una, e di là dal pensiero non c'è nulla, perché l'oggetto naturale diventa un mito quando sia affermato come oggetto, e, nella sua realtà vera, si svela come nient'altro che lo stesso spirito umano, che schematizza la storia già vissuta e pensata, o i materiali della storia già vissuta e pensata. La sentenza, che la natura non abbia storia, è da intendere nel significato che la natura, come ente di ragione ed escogitazione astratta, non ha storia, perché non è, o, diciamo, non è nulla di reale; e l'opposta sentenza, che la natura anch'essa sia formazione e vita storica, va presa nell'altro significato che la realtà, l'unica realtà (comprendente in sé uomo a natura, solo empiricamente e astrattamente separati), è tutta svolgimento e vita.

Quale sostanziale differenza si può mai scorgere tra le stratificazioni geologiche o gli avanzi vegetali e animali, di cui ci è dato compiere un ordinamento prospettico e magari seriale, ma che non ci riesce di attualmente ripensare nella dialettica vivente della loro genesi; e, dall'altra parte, gli avanzi della cosiddetta storia umana, e non solo quelli che si chiamano preistorici, ma perfino i documenti storici, della nostra storia di ieri, che abbiamo dimenticata e non più intendiamo, e che possiamo bensì classificare e disporre in serie, e almanaccarvi e fantasticarvi intorno, se così ci piace, ma che non ci è possibile di attualmente ripensare? L'un caso e l'altro, arbitrariamente distinti, si fondono logicamente in un caso solo. Anche nella cosiddetta «storia umana» si ha una «storia naturale», e anche la cosiddetta «storia naturale» fu una volta «storia umana», cioè spirituale, sebbene ora a noi, che l'abbiamo di così gran tratto distanziata, sembri, a riguardarla sommariamente e dall'esterno e con occhio quasi di stranieri, mummificata e meccanica. Volete intendere la storia vera di un neolitico ligure o siculo? Cercate anzitutto, se vi è possibile, di rifarvi mentalmente neolitico ligure o siculo; e, se non vi è possibile, o non v'importa, contentatevi di descrivere e classificare e disporre in serie i cranî, gli utensili e i graffiti che si

sono rinvenuti, appartenenti a quei neolitici. Volete intendere la storia vera di un filo d'erba? Cercate anzitutto di rifarvi filo d'erba; e, se non vi riesce, contentatevi di analizzarne le parti, e magari di disporle in una sorta di storia ideale o immaginosa. — Il che riconduce al concetto, dal quale ho preso le mosse in queste considerazioni storiologiche, della storia come storia contemporanea e della cronaca come storia passata; e si giova della verità di esso concetto, e riconferma insieme questa verità, col risolvere al suo lume l'antinomia tra una storia che è «la storia», e una «storia della natura», la quale, pur essendo storia, ubbidirebbe stranamente a leggi diverse da quelle dell'unica storia. Risolve questa antitesi col far discendere la seconda al grado di pseudostoria.

APPENDICE

I

Le notizie attestate.

Se la storia vera è quella della quale è possibile una verificazione interiore, e perciò è la storia idealmente contemporanea e presente, e se la storia per testimonianze manca di verità e non è nemmeno falsa ma addirittura né falsa né vera (non è un *hoc est*, ma un *fertur*), sorge legittima la domanda circa l'origine e l'ufficio di quelle innumerevoli proposizioni che, desunte da testimonianze criticamente escusse, sono «tenute come vere», e, sebbene non inverate né forse mai più inverabili, entrano in qualsiasi più grave trattazione storica.

Quando noi facciamo la storia di quella dottrina che si chiama la *coincidentia oppositorum* o di quel carme che si chiama *I sepolcri*, il latino del cardinal di Cusa e il verso del Foscolo ci sono trasparenti come cose nostre, come pensieri e parole nostre in atto, pronunziate da noi a noi stessi, e il certo di quei fatti storici è insieme logica verità. Ma che il *De docta ignorantia* fosse scritto tra la fine del 1439 e i primi del 1440, e il carme del Foscolo al ritorno del poeta in Italia dopo la sua lunga milizia in Francia, sono notizie fondate su testimonianze, delle quali non possiamo dir altro se non che sono da considerare accertate perché in qualche modo attestate, ma che non potremmo affermare vere; e non v'ha accuratezza d'indagine mentale intorno ad esse che possa impedire a un nuovo documento o alla miglior lettura di un vecchio documento di distruggerle. Nondimeno nessuno tratterà delle

opere del Cusano o del Foscolo senza valersi dei dati biografici, che ci sono serbati circa i loro autori.

Un lodato metodologista dei giorni nostri ha avuto come la tentazione di fondare, in ultima analisi, la fede che si dà a quest'ordine di notizie sopra una sorta di telepatia del passato e di reviviscenza quasi spiritica. Ma niente vi ha di tanto misterioso nella genesi di quella fede da richiedere e legittimare una spiegazione arrischiata e fantastica, alla quale non crederebbe nemmeno il giudeo oraziano. Si tratta, per contrario, di cosa che quotidianamente, nella nostra vita privata e ordinaria, possiamo osservare come si formi. Eccoci a segnare nel nostro diario alcuni atti da noi compiuti, o nel nostro libro di conti i nostri crediti e debiti: li notiamo, e dopo un certo tempo quei fatti, in parte o in tutto, ci cascano via dalla memoria, e solo argomento per affermare a noi stessi che siano accaduti e si debbano tenere per veri è la testimonianza della nota che segnammo: carta canta; il libro fa fede. E similmente ci comportiamo rispetto alle affermazioni che altri segnano nei loro diarî o libri di conti: presumendo che, se la cosa si trova scritta, risponda a verità. Senza dubbio tale presunzione, come ogni presunzione, può essere fallace nel fatto, perché l'annotazione sarà stata scritta in un momento di distrazione o di allucinazione, o troppo tardi, quando già la memoria della cosa era imprecisa e malsicura, o addirittura introdotta a capriccio e per ingannare altrui. Ma appunto perciò non si suole accettare a chiusi occhi l'attestazione scritta, e se ne esamina la verisimiglianza, e si confronta con altri scritti, e s'investiga la probità e l'accuratezza dello scrittore o testimone; appunto perciò il codice penale commina pene agli alteratori e falsarî di documenti. E sebbene queste e altre sottili e rigorose cautele non impediscano in singoli casi la frode, l'inganno e l'errore (al modo stesso che i tribunali istituiti per condannare i colpevoli, non di rado mandano impuniti i colpevoli e talvolta condannano innocenti), tuttavia la pratica dei documenti e delle testimonianze riesce nel suo complesso conforme alla verità, e,

poiché i danni che eventualmente reca sono di gran lunga inferiori al giovamento, è stimata utile, ed è serbata e promossa.

Ora ciò che gli uomini fanno per le loro private faccende nella vita quotidiana, si può dire che faccia in grande il genere umano con lo sgravare la memoria d'innumerevoli notizie e fissarle nell'esterno, dove si ritrovano affievolite perché notizie documentate e non più verificabili, e nondimeno tali che, nel loro complesso, è legittimo ed utile tenere e trattare come vere. La fede storica non è dunque prodotto di telepatia o di spiritismo, ma di una saggia opera economica, che lo spirito viene esercitando. E s'intende così il lavorio della critica storica contro le alterazioni e deformazioni, e il suo fermare le testimonianze certe, «ciò che si deve tenere per vero allo stato della scienza», e il suo graduare le altre come incerte, probabili e probabilissime, da adoperare anche talvolta in attesa dei frutti di ulteriori indagini; e, infine, si spiega altresì il malumore contro l'«ipercritica», quando, non paga di affinare sempre meglio la critica, contesta il valore di qualsiasi più ingenua e autorevole testimonianza: perché, in questo caso, essa rompe, per così dire, le regole del giuoco che si sta facendo *sub regula*, o giova tutt'al più, come si è detto, a rammentare a chi se ne dimentica che la storia per testimonianze è in fondo una storia tutta estrinseca, e non è mai la fondamentale e vera storia, la contemporanea e presente.

La quale genesi o natura delle notizie «attestate» contiene già la risposta all'altra domanda circa il loro ufficio: che, com'è chiaro, non può essere già di porgere la storia vera o di sostituirla, ma di somministrare ad essa quei particolari secondarî pei quali non gioverebbe compiere lo sforzo di tenerli a mente in modo compiuto e vivo, sforzo che andrebbe a scapito di ciò che più a noi preme. In fine, che il *De docta ignorantia* sia stato scritto qualche tempo prima o qualche tempo dopo, è cosa che può bensì determinare diversa interpretazione di questo o quel particolare del pensiero del Cusano, ma non tocca l'ufficio che

la dottrina della coincidenza degli opposti esercitata nella formazione della scienza logica; e se i *Sepolcri* fossero stati già concepiti e abbozzati prima dell'andata del Foscolo in Francia, ciò cangerebbe senza dubbio in qualche parte la rappresentazione che ci siamo formata del graduale svolgimento dell'animo e dell'ingegno del poeta, ma di poco o nulla l'interpretazione del gran carme. Coloro che per mancanza di certezza verificabile in siffatti particolari, o per l'incertezza e dubbiosità che vi cadono sopra, disperano della verità storica, sono simili a chi per aver dimenticato la cronaca della sua vita in questo o quell'anno stimasse di non conoscere più sé stesso nel suo presente, che è insieme la ricapitolazione del suo passato e porta seco il passato in tutto ciò che davvero interessa conoscere. Ma, d'altro canto, quelle notizie attestate e tenute per vere sono uno stimolo a meglio frugare in noi stessi, e un arricchimento di ciò che abbiamo trovato con l'interna analisi e con la meditazione, e un riscontro o riprova non trascurabile dei nostri pensieri, specie quando spontaneamente le notizie vere e le notizie attestate concordino tra loro. Rifiutare le agevolezze e gli aiuti che ci offrono le notizie attestate per il timore che alcune di esse possano essere false o per il fatto che tutte esse serbano carattere estrinseco e alquanto generico e vago, sarebbe rifiutare (ricommettendo il peccato di Cartesio e del Malebranche) l'autorità del genere umano. E al sano intendimento storico non importa né giova questo gran rifiuto, ma solamente e giova e importa che l'autorità, — anche l'autorità del genere umano, — non venga mai sostituita al pensiero dell'umanità, al quale, in ogni caso, spetta il primato.

II

Analogia e anomalia delle storie speciali.

Nel corso delle precedenti dilucidazioni teoriche, abbiamo negato così l'idea di una storia universale (nel tempo e nello spazio)[1], come quella di una storia generale (dello spirito nella sua indiscriminata generalità o unità)[2], e fatto in cambio valere l'opposta duplice sentenza: che la storia è sempre particolare, ed è sempre speciale; e che queste due determinazioni costituiscono per l'appunto l'effettiva e concreta universalità e la effettiva e concreta unità. Ciò che si è dichiarato impossibile non rappresenta, dunque, perdita alcuna, perché è, da una parte, la finta universalità o universalità d'immaginazione, e, dall'altra, l'unità astratta o, se piace meglio, confusa. Le cosiddette storie universali ci si sono perciò dimostrate o storie particolari, che prendono quel nome per enfasi letteraria, o collezioni, prospetti e compilazioni cronachistiche di storie particolari, o, in terzo luogo, romanzi; e parimente le storie complessive e generali, o sono tali solo di nome, o accostano estrinsecamente storie diverse, o sono giochetti metafisici e metaforici.

In conseguenza di questa duplice ma convergente negazione ci conviene rifiutare altresì un pregiudizio assai comune e radicato (al quale noi stessi altra volta siamo parzialmente

[1] Si veda sopra, pp. 47-50.
[2] Si veda sopra, pp. 100-103.

soggiaciuti)[3], onde si verrebbe senz'avvedersene a reintrodurre l'universalità d'immaginazione: ossia che tra le storie speciali, costituite secondo le varie forme dello spirito (e generali e unitarie solo in quanto ogni forma dello spirito è tutto lo spirito in quella forma), alcune ve ne siano che comportano una trattazione universale, e altre solo una trattazione monografica. Il caso tipico che si suole recare è la differenza tra la storia della filosofia e la storia della poesia o dell'arte, della prima delle quali il subietto sarebbe il grande ed unico problema filosofico degli uomini tutti, e della seconda i problemi sentimentali-fantastici dei singoli momenti, o tutt'al più dei singoli artisti; e perciò la prima sarebbe continua, la seconda discontinua, la prima capace di una visione complessiva e universale, la seconda solo di una sequela di visioni particolari. Ma un più «realistico» concetto della filosofia toglie a lei questo privilegio di fronte alla storia dell'arte e della poesia o ad ogni altra storia speciale; giacché, nonostante le apparenze, non è punto vero che gli uomini si siano travagliati sopra un unico problema filosofico, le cui soluzioni successive, e sempre meno inadeguate, formerebbero un'unica linea di progresso, e darebbero la storia universale dello spirito umano, sostegno e unificazione delle altre storie tutte. Vero è l'opposto: che i problemi filosofici, che gli uomini hanno trattato o tratteranno, sono infiniti, e ciascuno sempre particolarmente e individualmente determinato; e l'illusione del problema unico è nata da uno scambio logico, aiutato da contingenze storiche, onde un problema, che per motivi religiosi sembrava supremo, è stato considerato unico o fondamentale, e gli aggruppamenti e generalizzamenti, che si fanno per fini pratici, sono stati creduti identità e unità reali[4]. Anche le storie «universali» della filosofia, al pari delle altre tutte, esaminate con buona lente, si dimostrano o storie particolari del problema che oc-

[3] Nell'*Estetica*, I, c. XVII (quinta ediz., p. 149).
[4] Si veda in questa Appendice, III.

cupa il singolo filosofo-storiografo, o costruzioni sforzate e arbitrarie, o prospetti e raccolte di molteplici e diverse serie storiche, a mo' di manuale ed enciclopedia di storia filosofica. Ché certamente non si vieta, anzi si domanda come cosa assai utile, comporre prospetti di storie filosofiche, classificando i problemi particolari e presentando i principali pensatori di tutti i popoli e di tutte le età come occupati nell'una o nell'altra classe di problemi. Ma codesta è pur sempre trattazione cronachistica o naturalistica della storia della filosofia; la quale si muove veramente come tale solo quando un nuovo pensatore connette col determinato problema che lo occupa quelli dei problemi già nel passato proposti, che ne sono antecedenti intrinseci; ed allontana provvisoriamente gli altri di diversa connessione, pur senza con ciò sopprimerli anzi per richiamarli esplicitamente quando un altro problema ne renderà via via necessario il richiamo. Il che spiega come persino nei prospetti che sembrano più compiuti e più «oggettivi» (cioè più «materiali») abbia luogo una certa scelta, dovuta all'interesse teorico del compilatore, il quale, per quanto s'industrî, non cessa mai del tutto di essere storiografo-filosofo. Insomma, la cosa procede né più né meno come nella storia della poesia e dell'arte, nella quale ciò che è veramente trattazione storica viva e piena è la critica o pensamento delle singole personalità poetiche; e il resto, la collezione delle critiche, è prospetto formato per contiguità di tempi e di luoghi o per affinità di materia o per somiglianze di temperamenti o per gradi di eccellenza artistica. Né è a dire che ogni problema filosofico si congiunga con tutti gli altri e sia sempre problema di filosofia totale, diversamente da quel che accade per la poesia e per l'arte; giacché la diversità per questa parte non c'è, e anche in ogni singola opera d'arte è immanente tutta la storia e l'universo intero. Donde si vede quanto sia contraria a ogni nozione e intelligenza delle condizioni presenti della filosofia e della storiografia la richiesta o la pretesa, affacciata da taluni, che alla storia della poesia e dell'arte venga esteso il metodo universalistico e unitario

della storia della filosofia. Il problema metodologico dei nostri tempi è, invece, di dare alle storie della poesia e dell'arte struttura sempre più snodata ed elastica, e libera da tirannie intellettualistiche, sociologiche o concettuali, e avvicinare poi le storie della filosofia alla forma, così perfezionata, delle storie della poesia e dell'arte.

Ricondotte anche le storie della filosofia a storie particolari, è appena necessario dimostrare priva di fondamento l'altra richiesta, che anche oggi si viene movendo da più parti, di una storia «universale» e «generale» della scienza; perché una siffatta storia sarebbe ineseguibile ancorché la storia della scienza si potesse identificare o pareggiare con quella della filosofia; ma è doppiamente ineseguibile, e perché sotto il nome di «scienza» si accolgono formazioni tanto diverse quanto le scienze di osservazione e le scienze matematiche, e perché, in ciascuna di queste classi medesime, le singole discipline restano disgregate a cagione della irriducibile varietà dei dati e postulati dai quali prendono le mosse. Se ogni particolare problema filosofico, come si è avvertito, si congiunge e mette in armonia con tutti gli altri problemi filosofici, ogni problema scientifico invece tende a chiudersi in sé stesso, e non v'ha più distruttiva tendenza per la scienza di quella a «spiegare» tutti i fatti con un «principio unico», ossia, come per tanti esempî è noto, a sostituire alla fruttifera scienza un'infeconda metafisica nella quale una vuota parola opera da bacchetta magica e, «spiegando tutto», non «spiega» più nulla. L'unità, che la storia delle scienze consente, non è quella che connette una teoria con l'altra e una scienza con l'altra nella fantastica storia generale della Scienza, ma quella che connette ciascuna scienza e ciascuna teoria col complesso intellettuale e sociale del momento in cui sorse. Del resto, anche qui è da sottintendere la cautela: che con le offerte dilucidazioni non s'intende contestare il diritto dei prospetti e delle enciclopedie di storia delle scienze, e molto meno gettare scredito sull'odierno moto di studî, pel quale, invocando la costru-

zione della storia della scienza, si eccita a compiere ricerche utili, troppo a lungo trascurate. Né, d'altra parte, contro codesta storia prospettica ed enciclopedica è sufficiente la semplice obiezione della impossibilità che un medesimo studioso sia versato e competente nell'intelligenza di problemi d'indole disparatissima, come sono quelli delle varie scienze; perché non è nemmeno da credere che esista filosofo al mondo che abbia pari disposizione e intelligenza per ogni e qualsiasi problema filosofico (anzi, di solito, chi meglio ne approfondisce alcuni, è più chiuso ad altri); o che esista critico e storico della poesia e dell'arte, che, per versatile che sia, gusti e intenda egualmente tutte le forme della poesia e dell'arte. Ciascuno ha la sua sfera più o meno strettamente segnata, e ciascuno è universale solo mercé quella sua particolarità.

Infine, non ripeteremo la medesima dimostrazione per la storia politica ed etica, nella quale la pretesa di rappresentare la storia tutta secondo un'unica linea di svolgimento ha avuto minore occasione di manifestarsi, e più agevolmente vi si suole ammettere che ogni storia è particolare, cioè determinata dal problema o dai problemi politici ed etici nei quali, secondo tempi e luoghi, si travaglia lo storico, e perciò che ogni storia si ripensa da capo di volta in volta.

L'analogia, dunque, tra le varie storie speciali è da dire perfetta, e l'anomalia dell'una rispetto all'altra rimane esclusa: tutte esse (checché possa sembrare in contrario) obbediscono al principio della particolarità (universalità-particolarità). Ma se, in quanto storie, tutte procedono secondo la natura che abbiamo chiarita della storiografia, in quanto speciali poi, ciascuna di esse si conforma al concetto della sua specialità; e in questo senso, e solo in questo senso, ciascuna è anomala rispetto alle altre, ossia serba la propria indole peculiare. La pretesa, della quale si è fatto cenno, di trattare la storia della poesia e dell'arte al modo della storia della filosofia, non solo è erronea perché disconosce il concetto vero della storia, ma anche perché snatura l'arte, concependola come

filosofia e dissipandola in una dialettica di concetti; ossia perché, nella storia dell'arte, lascia fuori proprio ciò per cui l'arte è arte, o lo considera come cosa secondaria, o, alla men peggio, lo include col porlo sulla stessa linea delle altre cose che non sono lei. Il quale errore trova esatta corrispondenza nell'errore di coloro, che di tanto in tanto propongono la riforma, come dicono, «psicologica» della storia della filosofia, cioè di riportarla alla psicologia degli uomini filosofi e agli ambienti sociali, adeguandola per tal modo ora alla storia dei sentimenti ora a quella delle fantasie e utopie, ossia a ciò che non è storia del filosofare. A costoro manca nient'altro che il concetto di quel che sia filosofia; e a quegli altri, il concetto della poesia e dell'arte. Chi voglia persuadersi in breve della differenza tra storia della filosofia e storia della poesia osservi come l'una, dalla natura del proprio oggetto, sia portata a indagare le teorie in quanto opere della mente pura, e a svolgere perciò una storia in cui i pensieri rappresentino le *dramatis personae*; laddove l'altra è dalla natura dell'oggetto suo portata a indagare le opere d'arte in quanto opere della fantasia che dà espressioni ai moti del sentimento, e a svolgere perciò una storia di atteggiamenti sentimentali-fantastici: onde la prima, pur non trascurando azioni, accadimenti e fantasie, li considera come l'*humus* del pensiero puro e si configura in istoria di concetti senza persone né reali né fantastiche, e la seconda, pur non trascurando azioni e accadimenti e pensieri, li considera a sua volta come l'*humus* delle creazioni fantastiche e si configura in una storia di personalità ideali o fantastiche, che hanno scosso via da sé la zavorra degli interessi pratici e il freno dei concetti. Anche gli schemi che esse si foggiano e dei quali, come qualsiasi discorso umano, non possono far di meno, rispondono a questa diversa tendenza; e sono, nell'una, schemi ossia tipi generali di modi di pensare; nell'altra, schemi di personalità ideali.

Se la storia della filosofia ha più volte fatto la prova di divorare la storia della poesia e dell'arte, il medesimo tentativo

essa ha rinnovato altresì più volte verso la storia della pratica, verso la storia politica ed etica, o «storia sociale», come ai giorni nostri si preferisce chiamarla. Ed è stato asserito che affinché questa storia si traesse fuori del cronachismo in cui restava impigliata e assumesse forma scientifica e rigorosa, occorreva ridurla a storia d'«idee», che sono i veri ed essenziali atti pratici perché li generano: cioè si è ripetuto l'errore notato di sopra per la storia della poesia e dell'arte, lasciando cadere quel che di peculiare è negli atti pratici e ritenendo solo le «idee», che sono il loro antecedente e il loro conseguente. Ma altre volte le «idee», alle quali si asseriva di ridurre gli atti pratici, non erano veramente idee ossia formazioni intellettive, ma ben atti pratici, sentimenti, disposizioni, costumi, istituti: con che si veniva, senz'avvedersene, a riconfermare l'originalità della storia politica ed etica. L'oggetto della quale è appunto quel che con unico vocabolo si potrebbe designare come istituti; intendendo questa parola in senso latissimo, ossia comprendendovi tutti gli atteggiamenti pratici degli individui e delle società umane, dai più nascosti sentimenti ai più appariscenti modi di vita (che son anch'essi, sempre, volontà in atto): tutti del pari produzioni storiche, e le sole effettive produzioni storiche appercepibili secondo la forma pratica dello spirito. Se il patrimonio di giudizî, che è come il capitale col quale e sul quale lavora il nostro pensiero odierno, è il risultamento di lunga storia, di cui a volta a volta, sotto la sollecitazione di nuovi bisogni, ci rendiamo consapevoli e ne rischiariamo or l'uno or l'altro aspetto particolare; anche ciò che noi ora praticamente possiamo, tutti i nostri sentimenti di uomini così detti inciviliti, — il coraggio, l'onore, la dignità, l'amore, il pudore, e via dicendo, — e tutte le nostre istituzioni in senso stretto (che anch'esse si riportano ad atteggiamenti, sia utilitarî sia morali, dello spirito), — la famiglia, lo Stato, il commercio, l'industria, la milizia, e via dicendo, — hanno lunga storia; e secondo che l'uno o l'altro di quei sentimenti ed istituzioni, per effetto dei nuovi bisogni,

entra in crisi, noi procuriamo d'intenderne la vera «natura», cioè la genesi storica. Chi abbia seguito con attenta cura i saggi, le tendenze, le dispute e le vicende della storiografia sociale moderna, ha potuto scorgere chiaramente che essa mira per l'appunto a risolvere il caos cronachistico delle disgregate notizie di fatto in ordinate serie di storie di valori sociali, e che il suo campo di ricerche è la storia della psiche umana sotto l'aspetto pratico; sia che esegua storie complessive (ma pur sempre particolarmente motivate e delimitate) della civiltà, sia che porga storie di classi, di popoli, di correnti sociali, di sentimenti, d'istituzioni, e via enumerando.

Anche la biografia (quando, beninteso, non si restringa a una mera raccolta cronachistica dei casi di un individuo o non sia un poetico ritratto, impropriamente considerato lavoro storico) è storia di un «istituto», nell'accezione filosofica di questa parola, e rientra nella storia della pratica: perché un individuo, al pari di un popolo o di una classe sociale, è la formazione di un carattere, ossia di un complesso di attitudini specificate e di conseguenti azioni; e di ciò, e non dell'individuo estrinseco o privato o fisico che si dica, si tesse la storia, quando si compone una biografia.

Resterebbe, per fare in certo modo compiuta questa rapida rassegna circa la peculiarità delle storie speciali nelle quali a volta a volta si attua la storia generale (che non vive mai fuori di esse), indicare quale sia il posto ossia l'ufficio della storia della scienza e di quella della religione. Ma se la scienza, nella sua differenza dalla filosofia, è produzione fra teoretica e pratica, e la religione è un tentativo di spiegare la realtà mercé il mito e d'indirizzare praticamente l'opera dell'uomo secondo un ideale, è evidente che la storia della scienza rientra per una parte nella storia del pensiero filosofico e per un'altra in quella dei bisogni ed istituti, anzi, poiché il momento che dà il carattere proprio alla scienza è quello convenzionale o pratico, sostanzialmente essa appartiene alla storia degl'istituti, nel

larghissimo significato anzidetto; e la storia della religione rientra per una parte nella storia degl'istituti e per una parte in quella della filosofia, anzi, poiché il momento dominante è qui la concezione mitica ossia un conato filosofico, la storia della religione sostanzialmente è storia della filosofia. Altre più particolari disquisizioni intorno a questi argomenti sarebbero fuori luogo nella presente nostra trattazione, che non concerne di proposito la teoria e metodologia delle singole storie speciali (coincidenti con la trattazione delle varie sfere della filosofia, Estetica, Logica, ecc.), e vuole solo avere accennato le vie nelle quali essa necessariamente si svolge[5].

[5] Gioverà per altro richiamare qui in nota l'attenzione sulla accennata distinzione (p. 125) della storia della pratica in politica ed etica, perché in questa distinzione solamente può trovare pace il dissidio che travaglia la storiografia, specie dal secolo decimottavo in poi, tra Storia politica o degli Stati, e Storia della umanità o della Civiltà. In Germania, è uno degli aspetti dell'intricato dibattito tra *Geschichte* e *Kulturgeschichte*; e talvolta è stato atteggiato come contrasto tra la storiografia francese (Voltaire e seguaci), che era *histoire de la civilisation*, e quella germanica (Möser e seguaci), che era storia dello Stato. L'una parte vuole sottomettere la storia della cultura o storia sociale a quella dello Stato, e l'altra al contrario; e gli eclettici al solito, senza troppo capire, collocano l'una a fianco dell'altra, inerti, storia della politica e storia della civiltà, spezzando l'unità della storia. Il vero è che la storia politica e quella della civiltà hanno tra loro, nel campo pratico, lo stesso rapporto della storia della poesia o dell'arte e della storia della filosofia o del pensiero, in quello teoretico; e corrispondono a due eterni momenti dello spirito, il momento della volontà mera o economica e quello della volontà etica. Donde si vede anche per quale ragione vi saranno sempre animi tratti piuttosto all'una che all'altra storia, e disposti finanche a deprimere l'una per l'altra: secondo cioè che siano mossi da interessi prevalentemente politici o prevalentemente etici.

III

Filosofia e Metodologia.

Stabilita l'unità di filosofia e storiografia, e mostrato che la partizione tra le due non ha altro valore che letterario e didascalico, perché si fonda sulla possibilità di collocare in primo piano nell'esposizione verbale ora l'uno ora l'altro dei due elementi dialettici di quell'unità, giova mettere bene in chiaro quale sia propriamente l'oggetto delle trattazioni designate col nome tradizionale di «teoria» o di «sistema» filosofico: a che cosa (per dirla in breve) si riduca la Filosofia.

La filosofia, in conseguenza della nuova relazione in cui è stata posta, non può essere necessariamente altro che il momento metodologico della Storiografia: dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizî storici ossia dei concetti direttivi dell'interpetrazione storica. E poiché la storiografia ha per contenuto la vita concreta dello spirito, e questa vita è vita di fantasia e di pensiero, di azione e di moralità (o di altro, se altro si riesca ad escogitare), e in questa varietà delle sue forme è pur una, la dilucidazione si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economica e dell'Etica, e tutte le congiunge e risolve nella Filosofia dello spirito. Se un problema filosofico si dimostra affatto sterile pel giudizio storico, si ha in ciò la prova che quel problema è ozioso, malamente posto, e in realtà non sussiste. Se la soluzione di un problema, cioè una proposizione filosofica, invece di rendere meglio intelligibile la storia, la lascia oscura o la intorbida o vi salta sopra e la condanna e la nega, si ha in ciò la prova che

quella proposizione, e la filosofia con la quale si lega, è arbitraria, se anche possa serbare interesse per altri rispetti, come manifestazione del sentimento e della fantasia.

La definizione della Filosofia come «metodologia» non va sulle prime esente dai dubbî, anche per parte di chi è disposto ad accettare in genere la tendenza ch'essa designa; perché filosofia e metodologia sono due termini di frequente messi in contrasto, e una filosofia che versi nella metodologia suole ricevere taccia di empirismo. Ma certamente la metodologia, della quale qui s'intende discorrere, non è niente di empirico, anzi viene appunto a correggere e sostituire l'empirica metodologia degli storici di mestiere e di altrettali specialisti in tutta quella sua maggior parte nella quale essa è un vero e proprio, sebbene manchevole, conato verso la soluzione filosofica dei problemi teorici suscitati dallo studio della storia, ossia verso la metodologia filosofica e la filosofia come metodologia.

Per altro, se l'anzidetto contrasto si risolve tosto che si accenna, non accade il medesimo di un'altra opposizione nella quale il concetto da noi sostenuto si trova col concetto assai antico e largamente divulgato della filosofia come risolutrice del mistero dell'universo, conoscenza della realtà ultima, rivelazione del mondo noumenico, che sarebbe di là dal fenomenico nel quale ci aggireremmo nella vita ordinaria e si aggirerebbe la considerazione storica. Non è il caso di delineare qui la storia di tale concetto; ma questo almeno bisogna dire, che la sua origine è religiosa o mitologica, e che esso persistette persino nei filosofi che più validamente avviarono il pensiero verso l'unica realtà dell'umano e del mondano, e iniziarono la nuova filosofia come metodologia del giudizio ossia della conoscenza storica. Persistette nel Kant, che l'ammise come limite della sua critica; persistette nello Hegel, che inquadrò le sue squisite ricerche di logica e di filosofia dello spirito in una sorta di mitologia dell'Idea.

Tuttavia la diversità tra i due concetti fu avvertita in

modo sempre più vivace, e si espresse nelle varie formole che, nel corso del secolo decimonono, opposero alla metafisica la psicologia, alla filosofia aprioristica e trascendente una filosofia dell'esperienza e immanente, all'idealismo il positivismo; e sebbene di solito la polemica fosse infelicemente condotta e, andando oltre il segno, finisse col riabbracciare inconsapevolmente quella metafisica, quel trascendente e aprioristico, quell'idealismo astratto che si proponeva di combattere, l'esigenza che vi si disegnava era legittima. E la Filosofia come Metodologia l'ha fatta sua, e ha combattuto con migliori armi il medesimo avversario, e ha propugnato una concezione psicologica bensì ma di psicologia speculativa, immanente alla storia ma dialetticamente immanente, e diversa in ciò dal positivismo che, laddove questo rendeva contingente il necessario, essa rende necessario il contingente, affermando il diritto egemonico del pensiero. Una tale filosofia è appunto la filosofia come storia (e perciò la storia come filosofia), e la determinazione del momento filosofico nel momento puramente categorico e metodologico.

Il maggior vigore di questa concezione verso l'opposta, la superiorità della filosofia come Metodologia sulla filosofia come Metafisica, è dimostrata dalla capacità della prima a risolvere, criticandoli e assegnandone la genesi, i problemi della seconda; laddove la Metafisica non è capace di risolvere, non solo quelli della Metodologia, ma nemmeno i proprî problemi senza dare nel fantastico e nell'arbitrario. Così le questioni sulla realtà del mondo esterno, sull'anima-sostanza, sull'inconoscibile, sui dualismi e sulle antinomie, e via dicendo, si sono disciolte nelle dottrine gnoseologiche che hanno sostituito migliori concetti a quelli che prima si possedevano intorno alla logica delle scienze, e spiegato quelle questioni come aspetti eternamente rinascenti ed eternamente superabili della dialettica o fenomenologia della conoscenza.

Senonché il concetto della filosofia come metafisica è così inveterato e così tenace, che non è meraviglia se esso dia

ancora qualche guizzo di vita nelle menti di coloro che se ne sono bensì liberati in genere, ma non l'hanno attentamente perseguitato in tutti i particolari, né hanno chiuso tutte le porte per le quali può introdursi più o meno inavvertito. E se ora di rado lo s'incontra nella sua diretta e scoperta presenza, è dato discernerlo o sospettarlo in alcuni suoi aspetti ed atteggiamenti, che rimangono quasi pieghe prese dagl'intelletti o come preconcetti inconsapevoli, e offrono il pericolo di risospingere la Filosofia come metodologia in vie fallaci, e di preparare la restaurazione, sia anche efimera, della sorpassata Metafisica.

E di alcuni di questi preconcetti e tendenze ed abiti mi sembra opportuno dare chiaro enunciato, additando l'errore che essi contengono o traggono seco.

Prima ci si presenta, tra le sopravvivenze del passato, l'ammissione, ancora assai comune, di un problema fondamentale della filosofia. Ora il concetto di un problema fondamentale è intrinsecamente contrastante a quello della filosofia come storia e della trattazione della filosofia come metodologia della storia, il quale pone, e non può non porre, l'infinità dei problemi filosofici, tutti bensì connessi organicamente tra loro, ma dei quali nessuno può dirsi fondamentale, per l'appunto come in un organismo nessuna singola parte è il fondamento delle altre tutte, ma ciascuna è, a volta a volta, fondamento e fondata. Se, infatti, la metodologia toglie la materia dei suoi problemi dalla storia, la storia, nella sua modesta ma concretissima forma di storia di noi medesimi, di ciascuno di noi come individuo, ci mostra che noi trascorriamo di problema in problema filosofico particolare sotto la sollecitazione della nostra vita vissuta, e, secondo le epoche di questa, uno o altro gruppo o classe di problemi tiene il campo o ha per noi interesse preponderante. E se guardiamo al più largo ma meno determinato spettacolo che offre la cosiddetta storia generale della filosofia, osserviamo il medesimo: che cioè, secondo i tempi e i popoli, ora i problemi filosofici della morale

ora quelli della politica ora della religione ora delle scienze naturali e delle matematiche hanno avuto le prime parti; e che sempre, certamente, ogni particolare problema filosofico è stato, in modo espresso o sottinteso, problema di filosofia totale, ma non mai s'incontra, per la contradizione che nol consente, un problema generale, per sé stante, della filosofia. E se uno pare che ce ne sia (e pare certamente così), si tratta, in verità, di una parvenza, generata da ciò che la filosofia moderna, uscita dalla filosofia del medio evo ed elaborata attraverso le lotte religiose della Rinascenza, ha serbato, nella sua forma didascalica non meno che nella disposizione psicologica della maggior parte dei suoi cultori, forte impronta di teologia: onde l'importanza fondamentale e quasi unica che usurpava il problema della relazione tra Pensiero ed Essere, che era poi nient'altro che la forma critica e gnoseologica dell'antico problema del mondo e dell'altro mondo, della terra e del cielo. Ma coloro che distrussero o iniziarono la distruzione del cielo e dell'altro mondo, e della filosofia trascendente per la filosofia immanente, nello stesso atto distrussero e cominciarono a corrodere il concetto di un problema fondamentale, sebbene di ciò non si avvedessero a pieno (epperò si è detto di sopra che restarono impigliati nella filosofia della Cosa in sé o nella mitologia dell'Idea). Quel problema era a buon diritto fondamentale per gli spiriti religiosi, che tenevano esser nulla tutto il dominio intellettuale e pratico del mondo se non avessero salvato in un altro mondo, nella conoscenza del mondo noumenico e veramente reale, l'anima propria o il proprio pensiero; ma tale non doveva più rimanere pei filosofi, ormai ristretti solo al mondo o alla natura, che non ha nòcciolo né corteccia ed è tutto di un getto. Riammettendo la concezione di un problema fondamentale, primeggiante sugli altri tutti, che cosa accadrebbe? Gli altri problemi o sarebbero da considerare tutti come dipendenze del primo, e perciò risoluti col primo; o come problemi non più filosofici, ma empirici. Cioè tutti i problemi, che ogni giorno ci sorgono sempre nuovi dalla

scienza e dalla vita, sarebbero degradati, e o diventerebbero una tautologia della soluzione fondamentale o resterebbero commessi alla trattazione empirica: riproducendosi così la distinzione tra filosofia e metodologia, tra metafisica e filosofia dello spirito, trascendente la prima rispetto alla seconda e la seconda afilosofica rispetto alla prima.

Un'altra tendenza, proveniente dalla vecchia concezione metafisica dell'ufficio della filosofia, porta a spregiare la distinzione per l'unità, conformandosi anch'essa al concetto teologico, che tutte le distinzioni si unificano sommergendosi in Dio, e all'atteggiamento religioso, che nella visione di Dio dimentica il mondo e le sue necessità. Nasce da ciò una disposizione tra indifferente, accomodante e molle rispetto ai problemi particolari, e quasi si ripristina tacitamente la perniciosa dottrina della doppia facoltà, della intuizione intellettuale o altra superiore facoltà conoscitiva che sarebbe propria del filosofo e condurrebbe alla visione della vera realtà, e della critica o pensiero che indugerebbe nel contingente e serberebbe una dignità di gran lunga minore e potrebbe procedere con una mancanza di rigore speculativo, che all'altra non sarebbe consentita. Tale disposizione ingenerò pessime conseguenze nelle trattazioni filosofiche della scuola hegeliana, nelle quali di solito quegli scolari (diversamente dal maestro) mostrarono di avere poco o punto ricercato e meditato nei problemi delle varie forme spirituali, accogliendo volentieri intorno ad essi le opinioni volgari o entrandovi in mezzo con noncuranza di uomini sicuri dell'essenziale, e perciò tagliandoli e mutilandoli senza pietà per ridurli in fretta e furia nei loro schemi prestabiliti e spacciarsene con quell'illusorio collocamento: donde la vacuità e la noia delle loro filosofie, dalle quali lo storico, ossia colui che si volgeva a intendere la realtà particolare e concreta, non riusciva ad apprender nulla: nulla che gli fosse di aiuto a meglio indirizzare le sue indagini e a formare in modo più perspicuo i suoi giudizî. E poiché la mitologia dell'Idea ricomparve come mitologia dell'Evoluzione

nel positivismo, anche in questo i problemi particolari (che sono poi i soli problemi filosofici) ricevettero schematico e vacuo trattamento e non progredirono di un passo. La filosofia come storia e metodologia della storia rimette in onore la virtù dell'acume ossia del discernimento, che l'unitarismo teologico della metafisica tendeva a spregiare: del discernimento, che è prosaico ma severo, che è duro e penoso ma proficuo, che prende talvolta non simpatico aspetto di scolasticismo e pedanteria, ma anche in questo aspetto è giovevole, come ogni disciplina; e stima che la trascuranza della distinzione per l'unità sia anch'essa in intimo contrasto con la concezione della filosofia come storia.

Una terza tendenza (e mi sia permesso qui per ragioni di comodo e di perspicuità andare distaccando con enumerazione i varî lati di un medesimo atteggiamento mentale), una terza tendenza va ancora in cerca della filosofia definitiva: non ammaestrata dalla storica esperienza, che prova come nessuna filosofia sia stata mai definitiva ossia abbia posto termine al pensare, né ben compenetrata dalla persuasione che il perpetuo cangiare della filosofia col mondo che cangia in perpetuo non è già un difetto, ma è la natura stessa del pensiero e del reale. O, piuttosto, quell'ammaestramento e questa proposizione non rimangono al tutto senz'ascolto; e si è portati a riconoscere che lo spirito, crescendo in eterno sopra sé medesimo, produce pensieri e sistemazioni sempre nuove. Ma poiché si è mantenuto il preconcetto del problema fondamentale, il quale (come si è detto) è sostanzialmente l'antico e unico problema religioso o della rivelazione, e ciascun problema ben determinato comporta un'unica soluzione, la soluzione che si dà del «problema fondamentale» ha necessariamente pretesa di soluzione definitiva della filosofia stessa. Una nuova soluzione non potrebbe sorgere se non con un nuovo problema (in forza della logica unità di problema e soluzione); e quel problema, superiore agli altri tutti, è invece unico. Sicché la filosofia definitiva, contenuta come esigenza nella concezione del pro-

blema fondamentale, contrasta con l'esperienza storica, e più insanabilmente, perché in modo più logicamente evidente, con la filosofia come storia, la quale, come ammette infiniti problemi, così toglie la pretesa e l'aspettazione di una filosofia definitiva. Ogni filosofia è definitiva bensì pel problema presente che risolve, ma non già per quello che nasce subito dopo, a piede del primo, e per gli altri che nasceranno da questo. Chiudere la serie varrebbe tornare dalla filosofia alla religione e riposarsi in Dio.

Infatti, il quarto preconcetto, che passiamo a enunciare, e che si congiunge ai precedenti e, insieme coi precedenti tutti, alla natura teologica della vecchia metafisica, concerne appunto la figura del filosofo, quasi Buddho o «risvegliato», che si pone superiore agli altri (e a sé stesso, nei momenti nei quali non è filosofo), perché, mercé la filosofia, si tiene ormai liberato dalle umane illusioni, passioni e agitazioni. La qual cosa è propria del credente, che, affisandosi in Dio, scuote da sé le terrene cure; al modo stesso dell'amante, che nel possesso della creatura amata si sente beato e sfida il mondo intero; quantunque poi sopra il credente come sopra l'innamorato il mondo non tardi a vendicarsi e a far valere i suoi diritti. Ma quella illusione è impossibile al filosofo storico che, diverso dall'altro, si sente ineluttabilmente preso nel corso della storia, soggetto e oggetto insieme di storia, e che perciò è tratto a negare la felicità o beatitudine come ogni altra astrattezza (perché, com'è stato ben detto, *le bonheur est le contraire de la sensation de vivre*), e ad accettare la vita qual'è, come gioia che supera il dolore e produce in perpetuo nuovi dolori per nuove instabili gioie. E la storia, che esso pensa come sola verità, è opera del pensiero infaticabile, che condiziona l'opera pratica, come l'opera pratica condiziona la nuova opera del pensiero; cosicché il primato, che fu già attribuito alla vita contemplativa, viene ora trasferito non già alla vita attiva, ma alla vita nella sua integralità, che è ad una pensiero e azione. E filosofo è (nella sua cerchia, angusta o larga che

sembri) ogni uomo, e ogni filosofo è uomo, indissolubilmente legato alle condizioni della vita umana, che non è dato in niun modo trascendere. Il filosofo mistico o apolitico della decadenza greco-romana poteva bene distaccarsi dal mondo; i grandi pensatori, che inaugurarono la filosofia moderna, potevano, come lo Hegel, pur negando con l'effettivo loro pensiero il primato dell'astratta vita contemplativa, ricadere nell'errore di questo primato e concepire una sfera dello spirito assoluto e, per giungere ad essa, un processo di liberazione mercé l'arte, la religione o la filosofia: ma la figura, già sublime, del filosofo beato nell'Assoluto, quando si cerchi di rinnovarla nel nostro mondo moderno, si tinge di comico. Vero è che la satira trova ormai poca materia sopra cui esercitarsi, ed è ridotta ad avventare i suoi strali contro i «professori di filosofia» (secondo il tipo che del filosofo hanno elaborato le università moderne, e che è in più parti erede del «maestro di teologia» delle università medievali): contro i professori in quanto, ripetendo meccanicamente viete e generiche sentenze, sembrano incommossi dalle passioni e chiusi ai problemi che urgono loro intorno e che invano loro chiedono cose più concrete ed attuali. Ma l'ufficio e la figura sociale del filosofo sono ora profondamente cangiati; e non è detto che a poco a poco non cangeranno a lor guisa anche i «professori di filosofia», cioè che il modo di considerare e insegnare la filosofia nelle università e nelle altre scuole non sia per entrare in crisi, fino a espungere da sé gli ultimi formalistici residui del modo medievale di filosofare. Un forte avanzamento della cultura filosofica dovrebbe tendere a questo ideale: che tutti gli studiosi delle cose umane, giuristi, economisti, moralisti, letterati, ossia tutti gli studiosi di cose storiche, diventino consapevoli e disciplinati filosofi; e il filosofo in generale, il *purus philosophus*, non trovi più luogo tra le specificazioni professionali del sapere. Con la sparizione del filosofo «in generale», sparirebbe l'ultimo vestigio sociale del teologo o metafisico, e del Buddho o risvegliato.

Un preconcetto turba altresì il modo di cultura che gli

studiosi di filosofia si sogliono dare e che consiste nel frugare quasi esclusivamente i libri dei filosofi, anzi dei filosofi «in generale», dei sistematori della metafisica: così come il dotto in teologia si formava sui sacri testi. Questo modo di cultura, affatto conseguente quando si muova dal presupposto di un problema fondamentale o unico del quale importi conoscere le diverse e divergenti o progressive soluzioni che ne sono state tentate, è affatto inconseguente e inadeguato in una filosofia immanente e storica, che trae materia da tutte le più varie impressioni della vita e da tutte le intuizioni e le riflessioni sulla vita. Quella forma di cultura è cagione di aridità nella trattazione dei problemi particolari, pei quali si richiede un continuo ricambio con l'esperienza dei fatti particolari (dell'arte e della critica d'arte per l'Estetica, della politica, dell'economia, delle contese giuridiche per la Filosofia del diritto, delle scienze positive e matematiche per la Gnoseologia delle scienze, e via dicendo); e di aridità nella trattazione di quelle parti stesse di filosofia che sono tradizionalmente considerate come costituenti la «filosofia generale»: perché anch'esse sorsero già dalla vita e alla vita conviene riportarle per bene interpetrarne le proposizioni, e nella vita rituffarle per ritrarnele accresciute e con nuovi aspetti. Fondamento della filosofia come storia è *tutta la storia*, e restringere il suo fondamento alla sola *storia della filosofia*, e della filosofia «generale» o «metafisica», non si può se non per una inconsapevole adesione alla vecchia idea della filosofia non metodologica ma metafisica: che è il quinto dei preconcetti che veniamo enumerando.

La quale enumerazione si potrà allungare e insieme terminare con un sesto preconcetto, circa l'*esposizione filosofica*, onde si continua a desiderare e a chiedere per la filosofia, ora la forma architettonica, quasi di un tempio consacrato all'Eterno, ora quella calorosa e poetica, quasi di un inno o salmo cantato all'Eterno. Ma codeste forme erano congiunte al vecchio contenuto; e, ora che il contenuto è cangiato e la filosofia si esplica come una dilucidazione delle categorie del-

l'interpetrazione storica, non la grandiosa architettura da tempio, e non la lirica dell'inno sacro le si confà per istituto, ma la discussione, la polemica, la severa esposizione didascalica, che si colora bensì dei sentimenti dello scrittore come ogni altra forma letteraria, e può talvolta prendere anche toni alti (o altresì, nel caso, tenui e giocosi), ma non è astretta a osservare le regole che sembravano proprie del contenuto teologico o religioso. La filosofia trattata come metodologia ha fatto, per così esprimerci, discendere l'esposizione filosofica dalla poesia alla prosa.

Tutti i preconcetti, le pieghe o tendenze, gli abiti, che ho in breve descritti, debbono, a mio parere, essere accuratamente ricercati e sradicati, perché sono essi che impediscono alla filosofia di configurarsi e procedere in modo conforme e adeguato alla coscienza alla quale essa è pervenuta della sua unità con la storia. Se solo si guardi l'enorme materiale che nel corso del secolo decimonono la poesia, il romanzo e il dramma, voci della nostra società, hanno accumulato di osservazioni psicologiche e di dubbî morali, e si consideri che in gran parte rimane senza elaborazione critica, si può formarsi una qualche idea del molto lavoro che ad essa tocca compiere. E se d'altra parte si osservi, a non dir altro, la moltitudine di ansiose domande, che ha suscitato da ogni parte la grande guerra europea — sullo Stato, la storia, il diritto, l'ufficio dei diversi popoli, la civiltà, la cultura, la barbarie, la scienza, l'arte, la religiosità, il fine e l'ideale della vita, e via dicendo, — si acquista chiarezza sul dovere che spetta ai filosofi di uscire dalla cerchia teologico-metafisica, nella quale essi continuano a stare rinchiusi anche quando non vogliono più udire parlare di teologia e di metafisica, giacché, nonostante quell'aborrimento, nonostante il nuovo concetto accolto e professato, il loro intelletto e il loro animo sono ancora orientati secondo le idee antiche.

Persino la *storia stessa della filosofia* è stata finora solo in piccola parte rinnovata in conformità del nuovo concetto della filosofia. Il quale nuovo concetto invita a rivolgere

l'attenzione a pensieri e a pensatori, che sono stati a lungo trascurati o tenuti in grado secondario e considerati non propriamente filosofi, perché non trattarono direttamente del «problema fondamentale» della filosofia o del gran *peut-être*, e si occuparono nei «problemi particolari»: in quei problemi particolari, che pur dovevano produrre alfine un rivolgimento nel cosiddetto «problema generale», che ne uscì ridotto anch'esso a «particolare». È semplice effetto di pregiudizio stimare un Machiavelli, che pone il concetto della pura politica e dello Stato, o un Pascal, che critica il legalismo gesuitico, o un Vico, che rinnova tutte le scienze dello spirito e le concezioni della storia, o un Berkeley, che dissolve l'idea di materia, o un Hamann, che ha così forte sentimento del valore della tradizione e del linguaggio, per filosofi minori, non dico di un qualsiasi poco originale metafisico, ma anche, per parlare con rigore, di un Cartesio o di uno Spinoza, che si proposero altri problemi, ma non perciò di diversa e superiore natura rispetto ai problemi di quelli. Alla filosofia del «problema fondamentale» corrispondeva, insomma, una storia della filosofia schematica e scheletrica: alla filosofia come metodologia deve corrispondere una storia della filosofia assai più ricca, varia e pieghevole, che consideri come filosofia non solo ciò che si attiene al problema della immanenza e della trascendenza, del mondo e dell'altro mondo, ma tutto ciò che è valso ad accrescere il patrimonio dei concetti direttivi e l'intelligenza della storia effettiva, e a formare la realtà di pensiero nella quale viviamo.

II

INTORNO ALLA STORIA DELLA STORIOGRAFIA

I

Questioni preliminari.

Sulla storia della storiografia si hanno molti lavori così speciali circa singoli autori, come più o meno generali intorno a gruppi di essi (storie della storiografia presso un popolo o in un'epoca determinata o addirittura storie «universali»); e non solamente lavori di bibliografia e di erudizione, ma di critica, e taluni eccellenti, segnatamente nella letteratura scientifica tedesca, sempre la più vigile fra tutte a non lasciare inesplorati nessuna parte e nessun cantuccio nel dominio del sapere. Prendere a ritrattare, dunque, da capo a fondo il tema, non può essere nel mio disegno; ma io mi propongo di fare come una sorta di appendice o di annotazione critica al complesso dei libri e saggi sull'argomento che mi è occorso leggere, e che non dirò siano tutti, e nemmeno tutti quelli di qualche importanza, ma certamente sono parecchi. E, in questa annotazione, procurerò da una parte di stabilire in modo esatto, in conformità dei principî innanzi chiariti, il metodo di siffatta storia, intorno al quale vedo che persistono anche presso i migliori talune confusioni e perplessità, che ingenerano poi errori di giudizio o almeno di prospettiva; e, dall'altra, di delinearne sommariamente i periodi principali, così per esemplificare il metodo enunciato, come per illustrare storicamente i concetti esposti nelle precedenti pagine teoriche, le quali altrimenti riterrebbero qua e là un'apparente astrattezza.

E, per cominciare dalle circoscrizioni metodiche, ricorderò, in primo luogo, che in una storia della storiografia in

quanto tale le scritture storiche non possono venir considerate sotto l'aspetto che è proprio di una storia della letteratura, cioè come espressioni di sentimento individuale, come forme di arte. Senza dubbio, sono anche codesto, e a buon diritto entrano nelle storie letterarie, come vi entrano i trattati e i sistemi dei filosofi, le scritture di Platone e di Aristotele e di Bruno e di Leibniz e di Hegel; ma vengono le une e le altre riguardate, in questo caso, non come opere di storia o di filosofia, sibbene di letteratura e poesia; e diversa suol essere la scala empirica di valori che dei medesimi autori costruiscono i due diversi modi di storie, perché, in una storia della letteratura, il posto di un Platone sarà sempre più ampio di quello di un Aristotele, e il posto di un Bruno di quello di un Leibniz, per la più vivace personalità passionale e la maggiore ricchezza di problemi artistici, che i primi presentano rispetto ai secondi. Che poi, in molti volumi di storie letterarie, tale diversità di trattazione non sia osservata, e vi si parli storiograficamente e non letterariamente degli storici, e filosoficamente e non letterariamente dei filosofi, dipende dal sostituirsi in quei volumi al lavoro propriamente critico e scientifico il lavoro di compilazione incoerente; ma la distinzione dei due diversi aspetti è importante anche per questo, che, accadendo talvolta di trasferire sbadatamente la scala di valori dell'una storia all'altra, ne nascono errati giudizî, e censure ed encomî parimente ingiustificati: come si vede dalla scarsa stima che toccò nell'antichità, e per un pezzo dipoi, a Polibio, «che non scriveva bene», di fronte allo splendido Livio o al commosso Tacito, e dalla sopravalutazione che in Italia hanno goduto storici, che erano poco più che corretti ed eleganti prosatori, di fronte ad altri negligenti o rozzi nella forma, ma serî indagatori. Nel suo libro giovanile, ma ancora, nonostante la pesantezza e la verbosità dell'esposizione, assai pregevole, sulla storia della storiografia antica, l'Ulrici[1], dopo avere discorso del

[1] *Charakteristik der antiken Historiographie* (Berlin, 1833).

«valore scientifico» di quella storiografia, discorre anche distesamente del «valore artistico»; ma, lasciando quanto di arbitrario, conforme alle idee estetiche del suo tempo, possa trovarsi in taluna delle misure che egli applica alla storiografia come arte, è evidente che la seconda trattazione non si fonde con la prima e solamente vi è messa accanto: come non connesse e semplicemente aggregate sono quelle sezioni dei libri di metodica storica, che, dopo aver seguito a modo loro la formazione del pensiero storico, dalla raccolta dei materiali o «euristica» fino su su alla «comprensione», prendono a discorrere della forma dell'«esposizione», e, nel fare ciò, continuano senza sapere il metodo dei trattati rettorici di arte storica, composti nel Rinascimento, che hanno il loro più noto rappresentante nel trattato del Vossio (1623). Certamente, né è dato astenersi dall'accennare talvolta alla forma letteraria dei libri degli storici, né dallo sfrondare, nei riguardi storiografici, gli allori di opere letterariamente insigni, notando i non buoni indirizzi storiografici che esse favorirono; ma toccare per accenni, o discutere e caratterizzare per escludere, è una necessità derivata e non già l'ufficio proprio della storia della storiografia, il cui oggetto è lo svolgimento del pensiero storiografico.

Meno agevole, ma non meno indubitabile, è la distinzione tra questa storia e quella della filologia o erudizione; sempre, beninteso, nel senso che si è spiegato di una distinzione e non già di una separazione. E quest'avvertenza conviene sottintendere per le altre esclusioni che andremo facendo senza che convenga più ormai ripeterla a ogni passo: ché, infatti, la connessione tra storia e filologia è innegabile, non meno di quella tra storia e arte, o storia e vita pratica. Ma ciò non toglie che la filologia, considerata per sé stessa, sia raccolta, riordinamento, ripulitura di materiali, e non già storia. Per questa sua qualità, essa rientra piuttosto nella storia della cultura che non in quella del pensiero; né infatti si potrebbe disgiungerla dalla storia delle biblioteche, degli archivî, dei

musei, delle università, dei seminari, delle *écoles de chartes*, delle imprese accademiche ed editoriali, e di altre istituzioni e procedimenti di spiccante carattere pratico. A ragione, dunque, il Fueter, nella sua recente storia della storiografia moderna[2], ha escluso dal suo tema «la storia della ricerca e della critica meramente filologica»: il che non gli ha impedito di tener conto, dove cadeva in proposito, della scuola del Biondo, o di quella dei Maurini, o del perfezionamento apportato nella metodica delle fonti dalla scuola tedesca del secolo decimonono. E dal non aver fatto questa distinzione proviene forse l'ingombro e l'insufficiente rilievo che si notano nella vecchia e solida opera del Wachler[3] (alla quale altresì si può ancora ricorrere con vantaggio), che, intitolata e concepita come «storia della ricerca e dell'arte storica dalla rinascenza delle lettere in Europa in poi», finì col prendere, nella sua maggior parte, aspetto di repertorio e di catalogo bibliografico.

Più sottile lavoro richiede la distinzione tra la storia della storiografia e quella delle tendenze pratiche o dello spirito sociale e politico, che s'incorporano o almeno lasciano impronte nei libri degli storici; ma appunto perché la linea di confine si scorge con difficoltà, è indispensabile segnarla con nettezza. Quelle tendenze, quello spirito sociale e politico appartengono alla materia e non alla forma teorica della storia; sono non già storiografia, ma storia in atto e nel suo *fieri*. Il Machiavelli è storico in quanto si sforza d'intendere il corso degli avvenimenti; è uomo politico, o per lo meno pubblicista, quando pone e vagheggia il suo ideale di un principe fondatore di forte Stato nazionale, e lo fa riflettere nella storia che narra, la quale, in quanto riflette quell'immagine e la congiunta ispirazione ed insegnamento, si cangia qua e là in favola (*fabula*

[2] *Geschichte der neueren Historiographie* (München u. Berlin, Oldenbourg, 1911).

[3] *Geschichte der historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der litterärischen Cultur in Europa* (Göttingen, 1812-20).

docet): il Machiavelli appartiene, dunque, per un verso alla storia del pensiero nel Rinascimento e, per un altro, alla storia dell'azione nel Rinascimento. Né ciò accade solamente nella storiografia politica e sociale, ma altresì in quella letteraria ed artistica, perché non c'è forse critico al mondo, spregiudicato e largo che sia nel gusto e nelle idee, il quale non manifesti, insieme con le sue obiettive ricostruzioni e giudizî, tendenze di rinnovatore letterario dell'epoca sua; e, ciò facendo, sia anche nello stesso libro o nella stessa pagina e periodo, egli non è più critico, ma pratico riformatore dell'arte. In una sola regione della storia è impossibile questo pacifico accompagnarsi d'interpetrazioni e di tendenze: nella storia della filosofia, perché, quando qui c'è diversità tra l'interpetrazione storica e la tendenza del filosofo, la diversità accusa l'insufficienza dell'interpetrazione stessa; e se, per dirla con altre parole, la teoria dello storico della filosofia è in guerra con le teorie delle quali egli prende ad esporre la storia, la teoria dev'esser fallace appunto perché non vale a giustificare la storia delle teorie. Ma quest'eccezione non iscrolla la distinzione negli altri campi, anzi la rafferma, e non è, come sembra, eccezione, nel senso empirico: il pensiero distingue e si distingue dal sentimento e dal volere, ma non si distingue da sé stesso, perché appunto esso è il principio di distinzione. Corollario metodologico di questa distinzione tra storia della storiografia e storie delle tendenze pratiche è, che sia da tenere erronea l'introduzione, nella prima, delle considerazioni pertinenti alla seconda; nel che mi sembra che abbia peccato alquanto il Fueter nel libro al quale ho già fatto riferenza, allorché è venuto ripartendo la sua materia in istoriografia umanistica, politica, di partiti, imperiale, particolaristica, protestante, cattolica, gesuitica, dell'illuminismo, del romanticismo, erudita, lirico-soggettiva, nazionale, statolatra, e simili: che sono partizioni delle quali solo alcune appartengono o si riducono a concetti propriamente storiografici, laddove le più rimandano alla vita sociale e politica. Donde la mancanza che si avverte di saldo organismo, in

quel libro pur così ingegnoso e vivace, le cui partizioni si seguono senza sufficiente logicità, continuità e necessità, e non nascono da un unico concetto che le ponga e attraverso di esse si svolga. Che se poi si eliminassero le partizioni genuinamente storiografiche, che vi sono mescolate, le restanti riuscirebbero certamente a organarsi, ma come storia sociale e politica e non più della storiografia, perché i libri degli storici vi sarebbero interrogati solamente come documenti delle tendenze dei tempi in cui furono scritti; e il Machiavelli (per ripigliare l'esempio) vi figurerebbe come patriota italiano e propugnatore del principato assoluto, e il Vico (storico tanto maggiore del Machiavelli) non vi potrebbe figurare punto o quasi, perché remoto e generico è il suo rapporto con la vita politica del tempo suo.

Ciò che sono venuto esponendo, si può compendiare col dire, che la storia della storiografia non è né storia letteraria né storia di opere culturali, sociali, politiche, morali, e, insomma, di natura pratica. Ossia, che è bensì anche tutte queste cose in forza dell'unità inscindibile della storia, ma che in essa l'accento non cade sui fatti pratici, sibbene sul pensiero storiografico, che è il suo proprio subietto.

Segnate o ribadite queste distinzioni, che, come si è visto, vengono talvolta, con conseguenze non buone, trascurate, bisogna ora rendere guardinghi contro altre distinzioni, che sono in uso ma difettano di fondamento razionale e, invece di apportare luce e sicurezza alla storia della storiografia, la annebbiano e la turbano.

Il Fueter (e mi attacco a lui, quantunque questo errore non sia suo particolare) dichiara di avere, nel suo libro, toccato delle teorie storiografiche e della metodica storica solo per quella parte in cui sembrano avere avuto efficacia sulla storiografia effettiva. La storia della Istorica (ecco la ragione che egli adduce del suo procedere) è tanto poco storia della storiografia, quanto una storia delle teorie drammatiche è storia del dramma: il che sarebbe comprovato dal fatto che, non

poche volte, teoria e pratica tennero vie diverse, per l'appunto come in Lope de Vega, per esempio, la professione teorica e l'opera drammatica effettiva, sicché il drammaturgo spagnuolo, secondo un suo detto famoso, sebbene riverisse l'arte poetica, nell'accingersi a comporre «chiudeva le buone regole sotto sette chiavi». — Ragione speciosa, senza dubbio, e da cui anch'io un tempo mi sono lasciato sedurre; ma ragione fallace, come poi mi apparve ripensandoci sopra, e come ora affermo col convincimento e l'autorità di chi critica un errore, che fu per qualche tempo anche il suo. Perché quella ragione si fonda sopra una fallace analogia tra il produrre dell'arte e quello della storia. L'arte, che è opera di fantasia, ben si distingue dalla teoria dell'arte, che è opera di riflessione: il genio artistico produce la prima, l'intelletto speculativo la seconda, e accade assai spesso che l'intelletto speculativo sia, presso gli artisti, impari al loro genio, onde fanno una cosa e ne dicono un'altra, o dicono una cosa e ne fanno una diversa, senza che si possa in questo caso tacciarli d'incoerenza logica, perché l'incoerenza è tra due pensieri discordi, non mai tra un pensiero e una fantasia. Ma la storia e la teoria della storia sono entrambe opere di pensiero, così legate tra loro come è legato in sé il pensiero, che è uno; e non v'ha storico che non possegga in modo più o meno riflesso una sua teoria della storia, perché, per non dir altro, ogni storico disputa espressamente o per sottinteso contro altri storici (contro le altre «versioni» e «giudizî» di un fatto); e come mai potrebbe disputare, e come criticarli, se non si riferisse a un concetto di quel che sia e debba essere la storia, a una teoria della storia? L'artista, lui, in quanto artista, non disputa e non critica, ma forma. E può ben darsi che si esponga una errata teoria storiografica, laddove poi si costruisce bene la storia che si narra; e in ciò si è davvero incoerenti, ma incoerenti né più né meno di come accade quando si attua un progresso in un ramo della storiografia, mentre in un altro si rimane indietro. O, all'inverso, che si abbia un'ottima teoria della storia e una cattiva storia; ma al

modo stesso che in un campo della storiografia si mostra il presentimento e il conato di un migliore avviamento, mentre in tutti gli altri si sta fermi ai metodi vecchi. La storia della storiografia è storia del pensiero storico; e in questo torna impossibile distinguere teoria della storia e storia.

Un'altra esclusione, che il Fueter annunzia di aver fatto, è quella della filosofia della storia, e di ciò non dice la ragione sebbene la lasci intendere, perché evidentemente egli tiene che le filosofie della storia non abbiano schietto carattere scientifico e manchino di verità. Ma concezioni errate di storia sono non solo le cosiddette «filosofie della storia», sì anche le concezioni naturalistiche o deterministiche, che a quelle si contrappongono, e tutte le varie forme di pseudostoria, che sono state di sopra descritte, la storia filologica, la storia poetica, la storia oratoria; e non vedo che egli le abbia escluse dal suo racconto, come nel fatto non ha escluso, anzi ha richiamato di continuo, la concezione teologica e trascendente (filosofia della storia). Giustizia e logica vorrebbero che si escludessero o tutte o nessuna, e tutte poi nel fatto e non solo nelle parole. Ma escluderle tutte sarebbe pensiero poco accorto, perché come mai, in siffatto vuoto, si narrerebbe la storia della storia? Che cosa è questa storia se non la lotta della storiografia scientifica contro le forme scientificamente inadeguate: protagonista certamente la prima, e le altre semplicemente antagoniste; ma quale dramma sarebbe configurabile con un protagonista senza antagonisti? E sia pure che si possa non considerare direttamente la storia filologica, rimandandola alla filologia; quella poetica, rimandandola alla letteratura; quella oratoria e praticistica, rimandandola alla storia sociale e politica: bisognerebbe, nondimeno, tener sempre conto della conversione che accade sovente di quelle varie costruzioni mentali in asserzioni di realtà, tolte in iscambio e fatte valere come vere e proprie storie; e, come tali, esse diventano a volta a volta concezioni deterministiche o concezioni trascendenti della storia; e queste due, rappresentanti logiche o il-

logiche delle altre tutte, queste due che poi dialetticamente finiscono con l'adeguarsi, si offrono sempre alla vista dello storico, perché, nel loro moto, sono la perpetua condizione e il perpetuo segno di progresso del pensiero storico, che passa dalla trascendenza o dalla falsa immanenza all'immanenza schietta, per ritornare a quelle ed entrare in una concezione più profonda d'immanenza. Escludere le filosofie della storia da una storia della storiografia mi sembra, dunque, non giustificabile, per la ragione medesima onde è ingiustificabile escludere le teorie storiografiche, che sono la coscienza che la storia acquista di sé medesima: dico, per l'omogeneità, anzi per l'identità di esse con la storia, di cui non formano ingredienti accidentali o elementi materiali, ma compongono l'essere proprio. Del che si potrebbe addurre come riprova la *Historical Philosophy in France* del Flint, movente forse da un pregiudizio opposto a quello del Fueter, cioè di trattare la filosofia della storia e non la storia, e nella quale riesce al suo autore impossibile mantenere le dighe interposte tra le due; sicché la sua trattazione, travolti gli ostacoli artificiali, scorre come un sol fiume e spiega al nostro sguardo tutta la storia del pensiero storico francese, cui appartengono del pari Bossuet e Rollin, Condorcet e Voltaire, Augusto Comte e Michelet o Tocqueville.

A questo punto si obietterà probabilmente (e, sebbene il Fueter non proponga questa obiezione, è probabile che sia anche nel fondo del suo pensiero) che ciò che si desidera in una storia della storiografia non è già una storia del pensiero storico, sibbene una storia della storia in concreto: delle *Istorie fiorentine* del Machiavelli, del *Siècle de Louis XIV* del Voltaire, o della *Römische Geschichte* del Niebuhr: quella sarebbe una storia generica, e ciò che si desidera è invece una storia specifica. Ma conviene stare bene attenti al significato di tale richiesta e alla possibilità di quel che si richiede. Se io mi metto a fare la storia delle *Istorie fiorentine* del Machiavelli, nella particolare materia da esse trattata, rifarò la storia di

Firenze, criticando e compiendo il Machiavelli, e sarò, per esempio, il Villari o il Davidsohn o il Salvemini. Se mi metto a fare la storia della materia dell'opera del Voltaire, criticherò il Voltaire e delineerò un nuovo *Secolo di Luigi XIV*, come, per esempio, ha fatto il Philippson. E così, se mi metterò a esaminare e ripensare l'opera del Niebuhr nella sua particolare materia, sarò un nuovo storico di Roma, un Mommsen o (per venire ai recentissimi) un Ettore Pais o un Gaetano de Sanctis. Ma è questo che si chiede? Certamente no. E, se non si chiede questo, se si vuol prescindere dalle particolari materie di quelle storie, che cos'altro rimane se non il «modo» in cui sono state concepite, la «forma mentale» onde il Machiavelli, il Voltaire e il Niebuhr costruirono le loro narrazioni, e perciò la loro «teoria» e il loro «pensiero» storico?

Ora, se si tiene per assodata questa verità (né vedo come si potrebbe contestarla), non è dato rifiutare un'ulteriore conseguenza, che, sebbene soglia suscitare in alcuni impressione di paradosso, tale non sembrerà a noi che la ritroviamo del tutto d'accordo col concetto che abbiamo difeso della storia come identica con la filosofia. È concepibile un pensiero che non sia il pensiero? è lecito distinguere tra pensiero di storico e pensiero di filosofo? Ci sono forse due diversi Pensieri al mondo? Persistere nell'asserire che il pensiero dello storico pensi il fatto e non la teoria, è impedito, se non altro, dall'ammissione precedente: che lo storico pensa sempre, insieme col fatto storico, per lo meno la teoria della storia. Ma questa ammissione trae con sé che egli pensi, insieme con la teoria della storia, la teoria di tutte le cose che narra; e, veramente, narrarle non potrebbe senza intenderle, ossia senza teorizzarle. Il Fueter celebra il merito del Winckelmann, che per primo ideò una storia non degli artisti, ma dell'arte, di una pura attività spirituale, o quello del Giannone, che per primo tentò una storia della vita giuridica. Ma costoro compierono siffatti progressi appunto perché ebbero un nuovo e più preciso concetto dell'arte e del diritto; e, se poi errarono in taluni

punti delle loro costruzioni storiche, ciò accadde perché non pensarono sempre con la medesima esattezza quei concetti, e, per esempio, il Winckelmann materializzò l'attività spirituale dell'artista, ponendo un ideale astratto e fisso della bellezza e perseguendo una storia astratta degli stili artistici fuori dei temperamenti, delle circostanze storiche e delle individualità degli artisti medesimi; e il Giannone non vinse il dualismo di Stato e Chiesa. Senza indugiare in altri esempî troppo particolari, riesce a primo sguardo evidente che la storiografia antica concorda con la concezione antica della religione, dello Stato, dell'etica, della realtà tutta; e quella medievale con la teologia e l'etica cristiana; e quella della prima metà del secolo decimonono con la filosofia idealistica e romantica, e quella della seconda metà con la filosofia naturalistica e positivistica. Sicché *ex parte historicorum* non c'è modo di distinguere pensiero storico e pensiero filosofico, che nelle loro narrazioni si fondono perfettamente. Ma non c'è modo di mantenere tale distinzione neppure *ex parte philosophorum*, perché, come tutti sanno o almeno dicono, ogni tempo ha la filosofia che gli è propria e che è la coscienza di quel tempo, e, in quanto tale, è la sua storia, almeno in germe; o, come abbiamo detto noi, filosofia e storia coincidono. E, se esse coincidono, coincidono altresì la storia della filosofia e la storia della storiografia: questa non solo non distinguibile da quella, ma nemmeno a lei semplicemente subordinabile, perché tutt'una con lei.

La storiografia della filosofia ha già cominciato ad aprire le sue braccia, invitando e accogliendo le opere degli storici; e viene sempre meglio intendendo che una storia del pensiero greco non è compiuta senza che si tenga conto di Erodoto, di Tucidide e di Polibio, né del pensiero romano senza Livio e Tacito, né di quello del Rinascimento senza Machiavelli e Guicciardini. E dovrà allargarle anche di più e abbracciare nel suo seno perfino gli umili storiografi medievali, che notavano *Gesta episcoporum* o *Historiolae translationum* o *Vitae sanctorum*, e che attestano il pensiero cristiano certamente

secondo le loro forze e a modo loro, ma non meno di come lo attesta, a suo modo, il grande Agostino; e dovrà accogliere, nonché quei candidi agiografi, perfino gli ottusi storici filologi o sociologi, che ci hanno allietato negli ultimi decennî e che attestano il credo positivistico non diversamente che Spencer o Haeckel nei loro sistemi. Mercé questi ampliamenti di concetti e arricchimenti di materie, la storiografia della filosofia si porrà in grado di mostrare la filosofia come forza diffusa nella vita tutta e non come particolare invenzione e culto di alcuni uomini filosofi, e si procurerà gli intermedî che ora le mancano per attuare l'intimo suo congiungimento col moto storico complessivo.

A sua volta, la storia della storiografia si avvantaggerà della fusione, perché nella filosofia troverà i proprî principî direttivi, e per essa le sarà dato intendere così i problemi della storia in genere come quelli dei suoi varî aspetti in quanto storia dell'arte e della filosofia e della vita economica e morale. Cercare altrove il criterio di spiegazione è vana ricerca. Il Fueter nel dare, presso al termine del suo libro, uno sguardo alla storiografia recentissima, posteriore al 1870, discerne in essa la nuova coscienza che pone in alto la forza politica e militare, segnando la fine del vecchio liberalismo, il rafforzamento di tale coscienza mercé le teorie darviniane della lotta per l'esistenza, l'efficacia della più intensa vita economica e industriale e della politica mondiale, la ripercussione delle scoperte egittologiche e orientalistiche che hanno aiutato a sfatare l'illusione europeo-centrica, l'attrattiva che esercita la teoria delle razze, e via discorrendo. Osservazioni giuste, ma che girano sul corpo e non giungono al cuore e al cervello della più recente storiografia; e il cuore o il cervello è, come ho già ricordato, il naturalismo, il coltivato ideale della storia affiatata e da affiatare con le scienze naturali: tanto vero che il Fueter stesso brucia qualche granello d'incenso a quest'idolo e sospira verso una forma di storia, bella della bellezza di una ben congegnata macchina, gareggiante con un libro di fisica,

quale la *Teoria dei toni* dello Helmholtz. Veramente, l'ideale delle scienze naturali, anziché essere la perfezione, è una delle tante crisi che ha attraversato e attraverserà il pensiero storico, il quale è dialettica dello svolgimento e non già deterministica spiegazione per cause, che non ispiega nulla perché non svolge nulla. Ma, comunque si pensi di ciò, certo è che il naturalismo ossia la critica del naturalismo può solo fornire il bandolo per dipanare la storia della storiografia degli ultimi decennî; giacché gli stessi avvenimenti e moti storici, enumerati di sopra, hanno operato nella guisa particolare in cui hanno operato per essersi inquadrati costantemente nel pensiero naturalistico.

Del resto, niente vieta, e può anche giovare, che storia della filosofia e storia della storiografia si trattino letterariamente in libri diversi, per ragioni affatto pratiche, quali sarebbero l'abbondanza dei materiali e le diverse competenze e preparazioni che richiede l'una e l'altra classe di materiali. Ma quel che la pratica disgiunge apparentemente, il pensiero unifica realmente; e questa reale unificazione io ho inteso inculcare, senza che punto mi sia passata per la mente la pedantesca idea di dettare regole per la composizione dei libri, circa la quale conviene lasciare agli scrittori ogni libertà d'inclusioni ed esclusioni in conformità dei varî disegni che si propongono.

II

La storiografia greco-romana.

Dopo quanto si è avvertito intorno alla natura del periodizzamento[1], la consuetudine comune, alla quale anch'io qui mi attengo, di cominciare la storia della storiografia dai greci, e dai greci del quinto e sesto secolo avanti Cristo, sarà considerata per quel che è e vale, e non si penserà che s'intenda a questo modo annunziare l'inizio della storiografia, l'apparizione di essa nel mondo, quando invece si vuole semplicemente dire che si fa più vivo, in quel punto, il nostro interesse nell'investigarne il corso. La storia, come la filosofia, non ha inizio storico, ma solamente ideale o metafisico, in quanto attività del pensiero che è fuori del tempo; e, storicamente parlando, è ben chiaro che prima di Erodoto, prima dei logografi, anzi prima di Esiodo e di Omero, la storia già c'era, perché non è dato concepire uomini che non pensino e non narrino in qualche modo le cose loro. Schiarimento che potrebbe stimarsi superfluo, se poi lo scambio tra inizio storico e inizio ideale non avesse condotto a fantasticare di un «primo passo filosofico», compiuto da Talete o da Zenone o da chi altri piaccia, di un «primo concetto filosofico», col pensare il quale si sarebbe posta la prima pietra, come col pensarne un altro e ultimo si sarebbe elevato, o si eleverebbe quando che sia, il fastigio dell'edifizio della filosofia. Ma Talete ed Ero-

[1] Si veda sopra, pp. 94-97.

doto, a dir vero, sarebbero da chiamare, piuttosto che «padri» della filosofia e della storia, «figli» del nostro interessamento per lo svolgimento attuale di queste discipline; e siamo noi che quei nostri figliuoli salutiamo «padri». Di ciò che è accaduto prima di quelli o presso popoli più lontani dal nostro spirito, ci disinteressiamo di solito, non solo perché ne avanzano scarsi e frammentarî documenti, ma soprattutto perché sono forme di pensiero che si legano poco strettamente coi nostri problemi attuali.

Dal suo canto poi, l'altra distinzione da noi posta tra storia e filologia sconsiglia dal cercare, come si è usato finora, i precedenti della storiografia greco-romana nella pratica di comporre liste di magistrati e di aggiungervi brevi ragguagli di guerre, trattati, invii di colonie, festività religiose, terremoti, inondazioni e simili, negli ὧροι e negli *annales pontificum*, e negli archivî e nei musei costituiti nei templi, o magari nei cronologici chiodi, conficcati nelle pareti, dei quali dissertò il Perizonio. Queste cose sono, rispetto alla storiografia, estrinseche, e formano il precedente non di essa, ma della cronaca e della filologia: la quale non è nata per la prima volta nel secolo decimonono o decimosettimo o, per degnazione, nel periodo alessandrino, ma è di tutti i tempi, perché in ogni tempo gli uomini segnano i loro ricordi e procurano di mantenere intatti, restaurare ed accrescere quei segni. Il precedente storico della storia non può essere cosa diversa dalla storia, ma è la storia stessa, come della filosofia la filosofia e del vivo il vivo; epperò il pensiero di Erodoto e dei logografi si congiunge veramente alle religioni, ai miti, alle teogonie e cosmogonie e genealogie e ai racconti leggendarî ed epici, che non furono già poesie, o non furono solo poesie, ma altresì pensieri, vale a dire metafisiche e storie. Da essi tutti si svolse, per dialettico processo, la storiografia ulteriore, alla quale essi fornirono i presupposti, cioè concetti, proposizioni di fatto e commiste immaginazioni, e con ciò lo stimolo a meglio ricercare la verità e a dissipare le immaginazioni. Questo dissipamento si fece più

rapido nel tempo in cui si suol porre, per convenzione, l'inizio della storiografia greca.

In quel tempo, il pensiero esce dalla storia mitologica e dalla forma più rozza di questa, che è la storia prodigiosa o miracolosa, ed entra nella storia terrena o umana: cioè nella generale concezione che è ancora la nostra: in modo che è stato possibile persino che qualche insigne storico proponesse, ai tempi nostri, come esemplare e modello agli storici dei tempi nostri l'opera di Tucidide. Certamente, quell'uscita e quell'entrata non fu pei greci una netta rottura col passato; e come nel passato non poté mancare del tutto la storia terrena, così non è da credere che i greci, dal sesto o quinto secolo in poi, deponessero ogni fede nella mitologia e nei prodigi. Queste cose non solo persistettero nelle credenze del volgo e presso minori o volgari storiografi, ma lasciarono tracce anche in alcuni dei più grandi. Pure, guardando al complesso e, come si deve, alle cime, si avverte che l'ambiente è affatto mutato da quel che era. Persino le tante favole che si leggono in Erodoto e si leggevano nei logografi, di rado (come è stato giustamente notato) sono offerte ingenuamente, ma vengono di solito riferite come da persona che raccoglie quel che altri crede, e non però accetta quelle credenze, se anche non le oppugna apertamente; o le raccoglie perché non sa che cosa sostituirvi, e quasi come materiale proposto alla riflessione e all'indagine: «*quae nec confirmare argumentis neque refellere in animo est*», ripeteva poi Tacito, riferendo le favole dei Germani; «*plura transcribo quam credo*», dichiarava Quinto Curzio. Erodoto non è di certo Voltaire, anzi non è nemmeno Tucidide (Tucidide, l'«ateo»); ma certamente non è più Omero o Esiodo.

Come si originarono e si svolsero le guerre tra greci e persi; come la guerra peloponnesiaca; come la spedizione di Ciro contro Artaserse; come si formò la potenza romana nel Lazio e si estese poi all'Italia tutta e al mondo; come quella riuscì a strappare l'egemonia nel Mediterraneo ai cartaginesi; con quali istituti politici e Atene e Sparta e Roma si vennero

organando, e quali contrasti sociali ebbero a durare; che cosa vollero il demo ateniese e la *plebs* romana, gli eupatridi e i *patres;* quali le virtù, le disposizioni, le attitudini dei varî popoli che entrarono tra loro in conflitto, ateniesi e lacedemoni e persi e macedoni e romani e galli e germani; quali i caratteri degli uomini grandi che guidarono le sorti dei popoli, di Temistocle e di Pericle, di Alessandro, di Annibale e di Scipione; — questi sono, in via di esempio e presi per sommi capi, taluni dei problemi che si proposero gli storici antichi e che erano loro dettati dalle condizioni e vicende della vita greca e romana, e venivano trattati con una forma di mente che non più scorgeva in quei fatti gli episodî della rivalità di Afrodite e di Hera (come già nella guerra d'Ilio), ma varie e complesse lotte umane, mosse da umani interessi, esplicantisi in umane azioni. E questi problemi sciolsero in una serie di opere classiche (le storie di Erodoto, di Tucidide, di Senofonte, di Polibio, di Livio, di Tacito, ecc.), alle quali non si vorrà certamente far carico che non esauriscano i loro temi, ossia che non descrivano fondo all'universo, perché all'universo non si dà fondo mai; e che quei problemi risolvano solo nei termini in cui se li erano proposti, né più né meno di come noi ci proponiamo e risolviamo i problemi nostri nei termini nostri. Né è da trascurare che, come la storiografia moderna è ancora in gran parte quale la formarono i greci, così la maggior parte di quegli avvenimenti sono da noi pensati come li pensarono gli antichi, e sebbene qualcosa vi sia stato aggiunto e diversa luce rischiari il tutto, il lavoro degli storici antichi si serba nel nostro: vero «acquisto in perpetuo», come Tucidide intendeva che fosse l'opera sua.

E poiché il pensiero storico, passando dall'età mitologica alla umana, si era invigorito, parallelamente s'invigorirono e crebbero l'indagine e la filologia; e già Erodoto viaggiava, ascoltava, interrogava e distingueva tra le cose vedute coi proprî occhi e le udite dire e le opinioni o congetture; e Tucidide sottometteva a critica le diverse tradizioni di un fatto, e nel

suo racconto inseriva perfino documenti. Più tardi, si formarono addirittura legioni di dotti e di critici, che compilarono «Antichità» e «Biblioteche», e curarono la lezione dei testi e la cronologia e la geografia, e apportarono molteplici sussidî agli studî storici. E si venne a tal fervore di lavorìo filologico che si riconobbe necessario far chiara differenza tra «storie di antiquarî» (delle quali non poche ancora ci avanzano intere o in frammenti) e «storie di storici»; e Polibio disse più volte, che comporre la storia sui libri è cosa agevole, perché basta fermar dimora in una città dove siano ben provviste biblioteche, ma che la vera storia richiede pratica degli affari politici e militari, e diretta conoscenza dei luoghi e dei popoli; e Luciano ripeteva che allo storico è indispensabile il fiuto politico, ἀδίδακτον φύσεως δῶρον, dono di natura che non si apprende (massime e pratiche non nuove, dunque, quelle che sono state poi lodate come nuovissime nei Möser e nei Niebuhr). Gli è che a una storiografia più vigorosa corrispondeva una più profonda coscienza teorica: tanto la teoria della storia è inseparabile dalla storia e procede con questa. E si sapeva anche che la storia non si deve abbassarla a semplice strumento pratico, di partito politico o di divertimento, e che suo ufficio è anzitutto mirare alla verità: «*ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat*»; e si condannava in conseguenza il parteggiare perfino per la propria patria (benché si riconoscesse che per lei fosse lecito mostrare simpatia e sollecitudine); e si biasimava «*quidquid Graecia mendax audet in historia*». Si sapeva che la storia non è la cronaca (*annales*), la quale si aggira in cose estrinseche, ricordando (secondo la definizione del vecchio storico romano Asellione) «*quod factum, quoque anno gestum sit*», laddove l'altra procura d'intendere «*quo consilio, quaque ratione gesta sint*». E si sapeva altresì che la storia non può prefiggersi il fine della poesia: e Tucidide accennava con disdegno alle storie che si scrivono per riportare la palma nelle gare di recitazione, o a quelle che si distendono in favole per gradire al volgo; e Polibio era fierissimo contro coloro che badano a dare rilievo a

particolari commoventi, e dipingono donne scapigliate e in lacrime e scene atroci, quasi componessero tragedie e loro spettasse conseguire la meraviglia e il diletto, e non la verità e l'istruzione. Che se la storiografia rettorica (perversione di quella fantasiosa e poetica) abbondò nell'antichità e introdusse il suo oro falso anche in alcuni capolavori, la tendenza generale dei migliori si volgeva a liberarsi dagli ornati retorici e dall'eloquenza a buon mercato. Ma non per questo gli storici antichi smarrirono mai (nemmeno il «prosaico» Polibio, che talvolta dipinge quadri efficacissimi) la forza e l'elevazione poetica, propria dell'alta narrazione storica; e Cicerone e Quintiliano e Dionigi e Luciano, tutti riconoscono che la storia deve adoperare «*verba ferme poetarum*», che essa è «*proxima poetis et quodammodo carmen solutum*», che «*scribitur ad narrandum, non ad demonstrandum*», che ἔχει τι ποιητικόν, e simili. Quel che i migliori storici e teorici allora chiedevano, non era già l'aridità e la secchezza della trattazione matematica o fisica (conforme al desiderio che si è udito manifestare sovente ai giorni nostri), ma la gravità, la severità, l'astensione dai racconti piacevoli e favolosi, o se non favolosi frivoli, il formare contrasto insomma ai retori e ai facitori, che non mancavano, di storie che erano romanzi, anzi romanzacci. E soprattutto volevano che la storia si tenesse bene stretta alla vita reale, strumento della vita, conoscenza utile all'uomo di Stato e all'amatore della patria, e non già docile alle capricciose richieste degli sfaccendati in cerca di svaghi.

Questa teoria storiografica, che si può leggere sparsa in parecchi trattati speciali o in quelli generali sull'arte del dire, in nessun luogo si trova così pienamente e consapevolmente dichiarata come nelle frequenti intramesse polemiche delle *Storie* di Polibio, dove la polemica stessa le conferisce precisione, concretezza e sapore. Polibio è l'Aristotele dell'antica storiografia: un Aristotele storico e teorico insieme, che compie quello di Stagira, il quale nell'enciclopedico giro dell'opera sua aveva preso scarso interesse alla storia propriamente detta.

E come delle narrazioni degli antichi tanta parte vive nelle nostre, così non c'è alcuna delle proposizioni che ho ricordate, la quale non sia stata inclusa, o non sia degna di essere inclusa, nei nostri trattati; e se la massima, per esempio, che la storia dev'essere narrata da uomini esperti della vita e non da semplici filologi ed eruditi, e nascere dalla pratica e giovare alla pratica, è sovente negletta, il torto sta dalla parte di chi la neglige; e torto di costoro è altresì l'avere messo in completa dimenticanza il τὶ ποιητικόν, e malamente amoreggiato con un ideale di storia configurata a guisa di atlante anatomico o di trattato di meccanica.

Il difetto che la storiografia antica mostra ai nostri occhi è d'altra sorte; e gli antichi non l'avvertivano come difetto, o solo talvolta e in modo vago e fuggevole e senza darvi peso, ché altrimenti, nell'atto stesso, vi avrebbero posto qualche riparo. Lo spirito moderno indaga come si siano via via formati i sentimenti e i concetti che sono ora il nostro patrimonio ideale, e le istituzioni nelle quali essi si attuano, e vuol rendersi conto delle rivoluzioni e dei trapassi onde si pervenne dalle culture primitive e dalle orientali alla greca e romana, dall'etica antica alla moderna, dallo Stato antico allo Stato moderno, dalla forma antica della produzione economica alla grande industria e al commercio mondiale, dai miti degli arî alle nostre filosofie, dall'arte micenea alla francese o scandinava o italiana del secolo ventesimo: donde storie speciali della cultura, della filosofia, della poesia, delle scienze, della tecnica, dell'economia, della morale, delle religioni e via discorrendo, che primeggiano sulle storie degli individui o degli Stati stessi in quanto astratte individualità, e sono da cima a fondo rischiarate e avvivate dalle idee di civiltà, di libertà, di umanità, di progresso. Tutto ciò non si trova nella storiografia antica, sebbene non possa dirsi che vi manchi totalmente e radicalmente; perché, di che cos'altro può essersi mai intrattenuta la mente dell'uomo se non degli ideali o dei «valori» umani? Né, d'altra parte, si vorrà cadere nell'errore di considerare le «epoche»

come qualcosa di compatto e di statico, laddove sono varie e in moto, e rendere reali ed assolute quelle divisioni che, come si è mostrato, sono nient'altro che il respiro del nostro pensiero nel pensare la storia: fallacia che si congiunge con l'altra dell'inizio storico assoluto e del temporizzare le forme dello spirito. Chi adoperi, come è stata adoperata, pazienza di raccoglitore, incontra qua e là accenni e spunti di quei concetti storiografici di cui, parlando in genere, abbiamo negato l'esistenza nelle scritture degli antichi; e chi si compiace nell'ammodernare l'antico può travestire, come sono stati travestiti, i pensieri degli antichi in modo da renderli quasi del tutto simili a quelli dei moderni. E nel primo della *Metafisica* aristotelica è dato ammirare uno schizzo dello svolgimento della filosofia greca, dalle varie interpetrazioni naturalistiche a volta a volta proposte per ispiegare il cosmo, via via fino al nuovo orientamento onde la mente, «costretta dalla stessa verità», si volse a un diverso ordine di principî, cioè fino ad Anassagora, «che parve uomo digiuno tra gli ebbri», e poi, così continuando, a Socrate, che fondò l'etica e ritrovò l'universale e la definizione. E uno schizzo di storia dell'incivilimento si vedrà a capo della *Storia* di Tucidide; e si vedrà Polibio discorrere dei progressi compiuti in tutte le arti, e Cicerone e Quintiliano e altri parecchi tracciare quelli del diritto e della letteratura. E accenni di valori umani in contrasto tra di loro baleneranno nei racconti delle lotte tra greci e barbari, tra la vita virilmente civile e attiva dei primi e il costume fastoso e pigro degli altri; e altrettali concetti di valori umani si scorgeranno in taluni paralleli tra popoli, e soprattutto nel modo in cui Tacito descrive i Germani, quasi nuova possanza morale che si levava contro quella della vecchia Roma, e fors'anche nella repugnanza che lo stesso storico dà a vedere innanzi agli ebrei, che seguivano riti «*contrarios ceteris mortalibus*»; e Roma infine, Roma signora dell'orbe, prenderà talvolta al nostro sguardo l'aspetto di un simbolo trasparente dell'ideale umano, analogo al diritto romano, che si venne via via idealizzando nel diritto naturale.

Ma si tratta qui di simboli piuttosto che di concetti, di nostre riduzioni intellettive piuttosto che di pensieri proprî degli antichi; e, osservando con maggiore freddezza, la storia della filosofia, delineata da Aristotele, si trova consistere più che in altro in una rapida rassegna critica da servire di propedeutica al suo sistema; e le storie letterarie e artistiche e della civiltà appaiono indebolite spesso dal pregiudizio che queste forme siano non già necessità mentali, ma lussi e morbidezze sociali. Nel miglior caso, si può parlare di eccezioni, d'incidenti, di tentativi; la qual cosa non cangia nulla all'impressione complessiva e alla conclusione generale: che gli antichi non possedettero mai esplicitamente storie né della civiltà, né della filosofia, né delle religioni, né della letteratura, né delle arti, né del diritto; nessuna, insomma, delle tante che possediamo noi. E non ebbero la «biografia», quale noi abbiamo, come storia dell'ufficio ideale che un individuo adempie nel proprio tempo e nella vita dell'umanità; e non ebbero il senso dello svolgimento, e, quando parlano dei tempi primitivi, non sentono se non di rado il primitivo, e piuttosto lo trasfigurano poeticamente, al modo stesso che Dante faceva, per bocca di Cacciaguida, della Fiorenza che, dentro della cerchia antica, «si stava in pace sobria e pudica». Fu una delle «aspre fatiche» del nostro Vico ritrovare sotto codesti idillî poetici la cruda realtà storica; al che dové aiutarsi non con gli storiografi antichi, ma coi documenti e, massime, coi linguaggi.

La descritta fisionomia delle storie degli antichi rispecchia assai bene il carattere della loro filosofia, la quale non giunse mai al concetto dello spirito, e perciò neanche a quelli della umanità, della libertà e del progresso, che sono aspetti o sinonimi del primo. Passò bensì dalla fisiologia o cosmologia all'etica e alla logica e alla rettorica; ma queste discipline spirituali furono da essa schematizzate e materializzate, perché trattate empiricamente; cosicché né l'etica s'innalzò sopra il costume greco o romano, né la logica sopra le astratte forme del ragionare e disputare, né la poetica sopra i generi letterarî; e tutte,

di conseguenza, si configurarono solamente come precettistiche. «Filosofia antistorica» è stata universalmente riconosciuta e denominata; ma antistorica perché antispirituale, antistorica perché naturalistica. Anche codesta deficienza per altro, avvertita da noi, gli antichi filosofi non avvertivano, tutto presi com'erano, al pari degli storiografi, nello sforzo e nella gioia di passare dal mito alla scienza, e perciò alla raccolta e classificazione dei fatti della realtà; cioè, nel risolvere il problema che unicamente si proposero, e che tanto bene risolsero da fornire al naturalismo gli strumenti dei quali ancora si vale: la logica formalistica, la grammatica, la dottrina delle virtù, la dottrina dei generi letterarî, le categorie del diritto civile, e altrettali: tutte creazioni greco-romane.

Ma che gli storici e filosofi antichi non avvertissero nei suoi proprî termini, o per meglio dire nei termini nostri moderni, questo difetto, non vuol dire che non ne fossero in certo modo travagliati. Vi ha, in ogni periodo storico, problemi teoricamente formolati e per ciò stesso risoluti, e problemi che si possono considerare non giunti a maturità teorica, vissuti, intravisti e non ancora adeguatamente pensati; e se i primi sono l'opera positiva di quel tempo nella catena dello spirito umano, i secondi rappresentano un'esigenza non soddisfatta, che lega in altra guisa quel tempo all'avvenire. La grande attenzione, data all'aspetto negativo di ciascun'epoca, induce perfino a dimenticare l'altro aspetto, e a immaginare di conseguenza un'umanità che passi non da soddisfazione a soddisfazione attraverso l'insoddisfazione, ma da insoddisfazione a insoddisfazione, e da errore a errore. Ma le oscurità e le sconcordanze in tanto sono possibili in quanto prima si sono ottenute e luce e concordia; e perciò formano, a lor modo, avanzamenti, come si vede dalla storia che andiamo rammentando, nella quale esse si addensarono appunto perché si era usciti dall'età delle mitologie e dei prodigi. Se la Grecia, se Roma non fossero state, insieme, più che Grecia e più che Roma, se esse non fossero lo spirito umano che è infinitamente più

grande di ogni Grecia e di ogni Roma, — sue individuazioni transitorie —, si sarebbero appagate delle umane pitture dei loro storici, e non avrebbero cercato oltre. Ma più oltre cercarono esse, ossia quegli stessi storici e filosofi; e poiché ebbero innanzi, ricostruiti dal loro pensiero, tanti episodî e drammi della vita umana, si domandarono quale fosse la «cagione» di quegli avvenimenti. E, ragionevolmente, non parve loro che tale cagione potesse essere un fatto come un altro, un fatto particolare; e perciò presero a distinguere tra fatti e cause, e, nell'ordine stesso delle cause, tra causa e occasione, come fa Tucidide, o tra inizio, causa e occasione (ἀρχή, αἰτία, πρόφασις), come Polibio. S'intrigarono così nelle dispute sulla causa vera di questo o quell'avvenimento; e fin dall'antichità si tentò l'indovinello sulla «causa» della «grandezza» di Roma, passato poi ai tempi moderni come solenne *experimentum* del pensiero storico e divenuto ormai balocco in mano agli storici ritardatarî. La domanda fu sovente generalizzata nell'altra circa il principio motore della storia tutta; e qui anche si affacciarono dottrine, trascinatesi poi a lungo, come quella che la forma della costituzione politica fosse causa di tutto il resto, o le altre sul clima e sui temperamenti dei popoli. Segnatamente fu proposta ed accolta la legge naturale del circolo delle cose umane, come perpetua vicenda di mali e di beni, o come percorso di forme politiche che torna sempre alla forma da cui ha tolto le mosse, o come crescenza dall'infanzia alla virilità, che decade nella vecchiezza e nella decrepitezza e si spegne nella morte. Ma una legge di tal sorta, che soddisfece e soddisfa ancora la mentalità orientale, non soddisfaceva quella classica, che sentiva forte il valore dell'operosità umana, e il pungolo degli ostacoli che essa incontra e dei contrasti che dura; e di qui le ulteriori domande: se un fato o necessità immutabile prema l'uomo, o non piuttosto lo palleggi una capricciosa fortuna, o lo governi una mente sagace e provvida; e se gli dèi curino o no le cose umane. Alle quali domande seguivano risposte, ora pie, di sommissione alla volontà e saggezza degli

dèi; ora eclettiche, ammettenti del pari l'efficacia della avvedutezza umana e l'intervento della Fortuna; ora condotte sopra una distinzione, che assegnava agli dèi non la cura delle cose umane, ma la sola vendetta e punizione. Concetti tutti poco fermi e, per lo più, parole impacciate, prevalendo in genere l'incertezza e la confessione d'ignoranza: «*in incerto iudicium est*», disse Tacito, quasi assommando in questo motto il pensiero antico su tali argomenti, o, piuttosto, ritrovando, come somma, il non-pensiero, il non-compreso.

Quel che non si comprende, non si domina, e invece domina noi o almeno ci minaccia, e prende sembiante di male; onde la disposizione psicologica degli antichi verso la storia è da dire, in generale, pessimistica. Essi videro cadere molte grandezze, ma non iscorsero mai la grandezza che non cade o che risorge più grande dalle cadute; e un'onda amara invade le loro storie. La felicità, la bellezza della vita umana parve sempre qualcosa che c'era stata e non c'era più; e che, se c'era, sarebbe stata presto perduta. Era essa di solito, pei romani o romaneggianti, la Roma primitiva, austera e vittoriosa; e tutti gli storici romani, i maggiori e i minori, Livio, Sallustio e Tacito come Patercolo e Floro, guardano a quell'alta immagine per lamentare la posteriore corruttela. Era, altra volta, la Roma che calcava coi piedi il mondo; ma essi sapevano che, presto o tardi, sarebbe diventata, la trionfante, da regina serva: pensiero che si manifesta nelle più varie forme, dalle malinconiche meditazioni di Scipione Emiliano sulle rovine di Cartagine alla paurosa aspettazione della signoria che — come Persia a Babilonia e Macedonia a Persia — doveva succedere a quella dei Romani (la teoria delle «quattro monarchie» ha origine nel mondo greco-romano, donde s'infiltrò in Palestina e nel libro di Daniele); e, ora repressa ora spiccata, si sente circolare la domanda: Chi sarà il successore e il seppellitore? saranno i Parti minaccianti? saranno i Germani, così ricchi di nuove e misteriose energie? — sebbene, altre volte, una più superba coscienza ponesse il concetto di

Roma come *urbs aeterna*. Certo, quel generale pessimismo non è del tutto coerente, né tale può esser mai alcun pessimismo; e in qualche caso, come si è detto, balenano fuggevoli percezioni dell'umano progresso in questa o in quella parte della vita; e altra volta si osserva, persino da un amarissimo uomo come Tacito, che «*nec omnia apud priores meliora, sed nostra quoque aetas multa laudis et artium imitanda tulit*», e un interlocutore del *De oratoribus* nota che le forme letterarie mutano coi tempi e che si deve «*vitio malignitatis humanae*» la perpetua lode delle cose antiche e il dispregio perpetuo delle nuove, e un altro interlocutore dello stesso dialogo mette in risalto il rapporto dialettico tra la turbolenza della vita e la grandezza dell'arte, onde Roma «*donec erravit, donec se partibus et dissensionibus confecit*», proprio allora «*tulit valentiorem eloquentiam*»: nesso del bene col male che, come non isfuggì del tutto all'antica filosofia, così si afferma qua e là nell'antica storiografia; e Sallustio, per esempio, giudica che Roma si mantenne in buona salute e virtù finché ebbe a fronte Cartagine, che la travagliava. Anche l'idea dell'umanità, per l'influsso dello stoicismo, si fa sempre più larga strada negli ultimi tempi della Repubblica e nei primi dell'Impero, come sa chi legge Cicerone e Seneca; e la Provvidenza divina è corteggiata come prima non si soleva; e Diodoro siculo promette di trattare tutte le storie dei varî popoli come quella di una sola città (καθάπερ μιᾶς πόλεως). Ma sono pensieri ancora deboli e vaghi e inerti (il *promissor* Diodoro, per esempio, non faceva seguire nulla al suo gran prologo), e che, a ogni modo, preannunziano il dissolversi del mondo classico. Durante il quale il problema circa il significato della storia rimane insoluto; perché non ne erano punto soluzione né i contraddittorî concetti di sopra mentovati della Fortuna o degli Dèi, né la persuasione del peggiorare universale, della caduta o del regresso, che già si era espressa in molti antichi miti.

E poiché non si raggiunse la consapevolezza del valore spirituale come forza immanente e progressiva della storia,

anche i più alti storici antichi non seppero tener salda e pura l'autonomia dell'opera storiografica, che per altri rispetti avevano scorta e asserita. Sebbene si fosse a loro svelato l'inganno di quelle storie che sono in effetto poesie, o menzogne e partigianerie, o raccolte di materiali e ammassi inintelligenti di erudizioni, o strumenti di diletto e di maraviglia per la buona gente, — non poterono, per un altro verso, liberarsi mai dal preconcetto che la storia debba essere rivolta a un fine di edificazione e, massime, d'insegnamento: effettiva eteronomia, che allora sembrava autonomia. In ciò consentivano essi tutti: Tucidide, che si proponeva di narrare gli avvenimenti passati per augurarne i futuri, identici o simili nel perpetuo ricorso delle umane vicende; Polibio, che ricercava le cause dei fatti perché se ne facesse l'applicazione ai casi analoghi, e giudicava di minor dignità quei casi inopinati che per la loro irregolarità non si sommettono a regole; Tacito, che, conforme al suo interessamento, piuttosto che sociale e politico, moralistico, stimava suo fine precipuo raccogliere i fatti insigni per virtù o per vizio «*ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit*»; e, dietro loro, tutti i minori, tutti gli ipocriti che, per imitazione o per eco involontaria o per falsa unzione, ripetevano in modo superficiale quel che nei maggiori sorgeva da cagioni profonde: tutti i Sallusti, i Dionigi, i Diodori, i Plutarchi; e poi tutti gli estrattori di quintessenze storiche, di detti e fatti memorabili degli uomini di stato e dei capitani e dei filosofi, e finanche delle donne (le γυναικῶν ἀρεταί). La storiografia antica è stata chiamata «prammatica», e tale è nel duplice significato, antico e moderno, della parola: in quanto si attiene al lato terreno o umano dei fatti e specialmente ai negozî politici (la «prammatica» di Polibio), e in quanto lo adorna di riflessioni e di ammonimenti (l'apodittica dello stesso storico-teorico).

Né codesta teoria eteronomica della storia rimane sempre mera teoria o prologo o cornice, ma opera talvolta e induce a mescolare nella storia elementi non istoriografici; com'è il caso

dei «discorsi» o «concioni», non pronunziati o non riferiti quali furono pronunziati dai personaggi storici, ma inventati o accomodati dallo storico e posti in bocca a quelli. Il che a torto, per quel che mi sembra, è stato considerato sopravvivenza dello «spirito epico» nella storiografia antica, o semplice prova di bravura retorica dei narratori; perché, se la prima cosa può affermarsi per qualche scrittore popolareggiante e la seconda per parecchi retori, nei maggiori storici l'origine di quelle falsificazioni era nient'altro che l'adempimento dell'obbligo, da essi in forza della teoria accettato, d'insegnare e consigliare. Ma, assegnati alla storia codesti fini, non poteva non vacillare alquanto l'intrinseca virtù sua di verità e la discriminazione, che per un altro verso pur si faceva, tra reale e immaginato; giacché l'immaginato anch'esso serviva a volte assai bene, e perfino meglio del reale, a quei fini. E, senza parlare di Platone che spregiava ogni conoscenza che non fosse delle idee trascendenti, Aristotele medesimo non si era forse domandato se maggiore verità spetti alla storia o alla poesia, e, anzi, non aveva detto addirittura che la storia è «meno filosofica» della poesia? E perché, in tal caso, la storia non si sarebbe dovuta aiutare con la poesia e con l'immaginazione? A ogni modo, a codesto ulteriore pervertimento si poteva fare resistenza, indagando con vigile occhio critico la verità, o anche abolendo e riducendo al minimo la parte degli immaginarî discorsi e degli altri parerga; ma alla credenza e al proposito del fine insegnativo non era dato sottrarsi, perché un fine era tuttavia necessario prefiggere alla storia, e quello vero non si era ancora rinvenuto, e il fine insegnativo fungeva quasi da metafora del vero, essendo in qualche modo prossimo al vero. In Polibio la vigilanza critica, l'austerità scientifica, l'anelito verso l'ampia e severa storia, giungono a sì alto segno che si sarebbe inclini a trattare lo storico di Megalopoli come uno di quei grandi pagani che l'immaginazione medievale ammise nel Paradiso, o almeno nel Purgatorio: degni di aver conosciuto per vie straordinarie, e in premio della intensa loro coscienza mo-

rale, il vero Dio. Ma, considerando con maggiore calma, bisogna rassegnarsi, pur sentendo il cuore preso da «gran duolo», a collocare anche lui nel Limbo, dove si accolgono coloro che «furono dinanzi al cristianesimo» e «non adorâr debitamente Dio»: gente di «molto valore», di così gran valore che pervennero presso al limite, e persino lo toccarono, ma non lo passarono mai.

III

La storiografia medievale.

Per la medesima ragione onde non si deve considerare l'inizio di qualsiasi racconto storico come inizio assoluto, né concepire le epoche in modo semplicistico, quasi si attengano strettamente alle determinazioni segnate nella loro caratteristica generale, bisogna stare guardinghi a non identificare il concetto umanistico della storia con l'epoca antica della storiografia, che esso caratterizza o simboleggia, e, insomma, a non rendere storiche le categorie ideali, che sono eterne. La storiografia greco-romana fu, senza dubbio, umanistica, ma di umanismo greco-romano, cioè non solo con tutte le determinazioni che siamo venuti accennando, ma anche con la speciale fisionomia che quell'umanismo prende negli storici e pensatori antichi, più o meno varia in ciascuno; né poi essa sola fu umanistica, ma altre formazioni, che meritano lo stesso nome, probabilmente la precessero, come certamente la seguirono nei secoli. È attraente forse, ma altresì artificioso (e contrario al concetto vero del progresso) configurare la storia della filosofia e della storiografia come una serie di fasi ideali che si percorrano ciascuna una volta sola, e trasformare gli uomini filosofi in categorie e le categorie in uomini filosofi, e rendere sinonimi Democrito e l'atomo, Platone e l'idea trascendente, Cartesio e il dualismo, Spinoza e il panteismo, Leibniz e il monadismo, assottigliando la storia a una «*Dynastengeschichte*», come ha detto satiricamente un critico tedesco, o trattandola con una sorta di «*line of buckets theory*» (la teoria dei secchielli da

pompieri, che si passano di mano in mano), come ha detto umoristicamente un inglese. Donde anche la parvenza che la storia vera non sia ancora apparsa al mondo, o che appaia per la prima volta, e a lampi, nell'invocazione che se ne fa adesso dallo storico e dal critico. Ma ogni pensamento storico, come sappiamo, è sempre adeguato al momento in cui sorge e sempre inadeguato al momento successivo.

L'opportunità di tale avvertenza è comprovata dallo smarrimento in cui per solito si cade quando si prende a considerare il trapasso dall'antica storiografia alla cristiana e medievale; perché quale trapasso sarebbe mai codesto in cui ci si ritrova innanzi di bel nuovo un mondo mitologico e miracoloso, identico, a quanto sembra, nella sua caratteristica generale, a quello già dagli storici antichi dissipato? Non certo un procedere progressivo, ma piuttosto la caduta in un fosso, nel quale precipitano insieme tutte le più care illusioni intorno al perpetuo avanzamento dell'umanità. E un fosso o una bassura parve, in effetto, il medioevo, talvolta durante quell'età medesima, e chiaramente nella Rinascenza; e ancora con quell'immagine è figurato nell'opinione comune. E per attenerci alla sola storiografia, seguendo l'impressione di smarrimento che dapprima s'ingenera, si finisce col rappresentarne le sorti all'inizio del medioevo nel modo che tenne, per esempio, il nostro Adolfo Bartoli, nel volume introduttivo alla sua *Storia della letteratura italiana*, tutto rotto da gridi di orrore e dal gesto di coprirsi il volto per non vedere tanta bruttura. «Siamo (scrive il Bartoli nel parlare di Gregorio turonense), in un mondo dove il pensiero è disceso così in basso da muovere a pietà, in un mondo in cui non esiste più un concetto della storia», e la storia diventa anche lei «un'umile ancella della teologia, cioè un'aberrazione dello spirito». E dopo Gregorio di Tours (continua il Bartoli), si precipita ancora: «ecco Fredegario, nel quale la credulità, la confusione, l'ignoranza oltrepassano ogni limite... in lui non avanza più nulla d'una civiltà anteriore». Dopo Fredegario — parrebbe cosa impossibile —

si muove un altro passo in là, verso il nulla, con la cronaca monastica; dove «vediamo quasi lo scarno monaco che, ogni cinque, undici anni, caccia fuori dall'angusta finestra della sua cella la testa paurosa per assicurarsi che gli uomini non sieno ancora tutti morti, e si rinserra poi subito nel suo carcere, in cui non vive che per aspettare la morte». Contro siffatti inorridimenti (che conferiscono ai critici odierni l'aspetto medesimo dello «scarno monaco», del quale ci hanno fatto balzare innanzi l'ipotiposi), bisogna asserire che la mitologia e il miracolo e la trascendenza tornarono di certo nel medioevo, ossia che codeste categorie ideali rioperarono quasi con l'antica forza e ripigliando l'antica corpulenza, ma non tornarono storicamente identiche a quelle del mondo preellenico; e bisogna insistere nel ricercare, nel seno delle loro nuove manifestazioni, il progresso effettivo che pur si compie e in Gregorio di Tours e in Fredegario, e perfino negli autori di cronache monastiche.

La divinità ridiscende a mescolarsi, antropomorficamente, alle faccende degli uomini, come personaggio prepotente o strapotente tra i meno potenti; e gli dèi sono ora i santi, e san Pietro e san Paolo intervengono a favore di questo o quel popolo; e san Marco, san Giorgio, sant'Andrea o santo Ianuario guidano le schiere dei combattenti, l'uno a gara con l'altro, e talvolta l'uno contro l'altro, giocandosi tiri maliziosi; e nell'adempimento o nell'inadempimento di un atto di culto si ripone di nuovo la cagione del guadagno o della perdita di una battaglia: i poemi e le cronache medievali sono pieni di siffatti racconti. Concezioni analoghe alle antiche, e che anzi proseguono storicamente le antiche; e non solamente (come è stato tante volte mostrato) col riattacco di questo o quel particolare alla religione popolare e col travestimento degli dèi in santi o in demonî, ma anche, e soprattutto, in cosa più sostanziale. Il pensiero antico aveva lasciato all'orlo del suo umanismo la Fortuna, la Divinità, l'imperscrutabile, dal che derivava la non mai completa rimozione del prodigioso anche presso i

più severi storici, o almeno la porta lasciata aperta, per la quale si sarebbe reintrodotto. E tutti sanno di quante «superstizioni» si riempirono filosofia, scienza, storia e costume della tarda antichità, che per questa parte non fu intellettualmente superiore, ma anzi inferiore alla nuova religione cristiana. Nella quale le favole che si vennero formando, e i miracoli nei quali si credette, si spiritualizzarono, cessarono di essere «superstizioni», ossia qualcosa di estraneo o discordante dalla generale concezione umanistica, e si misero in armonia con la nuova concezione soprannaturalistica e trascendente, di cui erano l'accompagnamento. Così il mito ed il miracolo, intensificandosi nel cristianesimo, si facevano insieme diversi dai miti e dai miracoli antichi.

Diversi e più alti, perché racchiudevano un pensiero più alto: il pensiero di un pregio spirituale, non più particolare a questo o quel popolo, ma comune all'umanità tutta: a quella umanità, il cui concetto gli antichi avevano talvolta sfiorato ma non mai posseduto, e i loro filosofi cercato invano o raggiunto solo in astratte escogitazioni, non atte a investire tutta l'anima, com'è invece dei pensieri profondamente pensati e come fu nel cristianesimo. Paolo Orosio lo esprime, nelle sue *Historiae adversus paganos*, con accenti quali nessun filosofo greco-romano aveva potuto pronunziare: «*Ubique patria, ubique lex et religio mea est... Latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaeque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo*». Alla virtù del cittadino sottentra quella dell'uomo, dell'uomo spirituale, che si adegua alla verità con la fede religiosa e con l'opera umanamente buona; alle schiere degli uomini illustri del paganesimo si contrappongono quelle degli uomini del cristianesimo, meglio che illustri, santi; e il nuovo Plutarco è dato dalle *Vitae patrum* o *eremitarum*, dalle vite dei confessori di Cristo, dei martiri, dei propagatori della vera fede, e le nuove epopee sono di fedeli contro infedeli, di cristiani contro eretici e islamiti.

Di tale contrasto si ha consapevolezza maggiore di quella che i greci avessero dei contrasti tra greci e barbari o liberi e schiavi, concepiti di solito piuttosto come differenze di natura che non di valori spirituali. E sorge la storia ecclesiastica, che, per l'appunto, non è più storia di Atene o di Roma, ma della religione e della Chiesa che la rappresentava, e delle sue lotte e dei suoi trionfi, cioè delle lotte e dei trionfi della Verità. Cosa senza precedente nel mondo antico, le cui storie della cultura o dell'arte o della filosofia non oltrepassarono, come si è visto, lo stadio empirico, laddove la storia ecclesiastica ha per oggetto un valore spirituale, mercé cui rischiara e giudica i fatti. E censurare la storia ecclesiastica, perché soverchia e opprime la profana, sarà forse giustificato per certi aspetti e in certo senso, come si vedrà; ma giustificabile non è come critica generale dell'idea di quella storia, e, anzi, formolandosi così la censura, si pronunzia inconsapevolmente un grande elogio di quella: la *historia spiritalis* (come anche si può chiamare, adottando il titolo del poema di Avito), non poteva, e non doveva, in verità, acconciarsi a essere semplice parte né soffrire accanto a sé rivali, ma dominare come regina e affermarsi come il tutto. E poiché col cristianesimo la storia diviene storia della verità, esce insieme dal fortuito e dal caso, a cui l'avevano assai di sovente abbandonata gli antichi, e riconosce la sua propria legge, che non è più una legge naturale, un cieco fato o magari l'influsso degli astri (sant'Agostino confuta codeste dottrine dei pagani), ma razionalità, intelligenza, provvidenza: concetto anche questo non estraneo all'antica filosofia, ma che ora si discioglie dal gelo dell'intellettualismo e dell'astrattismo, e si fa caldo e fecondo. La Provvidenza guida e dispone il corso degli avvenimenti dirizzandoli a un fine, e permette i mali come punizioni e strumenti educativi, e determina le grandezze e le catastrofi degl'imperi per preparare il regno di Dio. E questo vuol dire che, per la prima volta, è rotta davvero l'idea del circolo, del ritorno perpetuo delle cose umane al loro punto d'inizio, del vano lavoro delle Danaidi

(sant'Agostino combatte anche il *circuitus*); e che per la prima volta la storia è intesa come progresso: progresso che gli storici antichi non riuscivano a scorgere se non in rari baleni, epperò cadevano nel pessimismo sconsolato, laddove il pessimismo cristiano è irraggiato di speranza. Di qui l'importanza da attribuire, nei rispetti della scienza, alle dispute sulla successione degli imperi e sull'ufficio da ciascuno di essi adempiuto, e in ispecie sull'impero romano, il quale unificò politicamente il mondo che Cristo doveva unificare spiritualmente, e sulla posizione del giudaismo di fronte al cristianesimo, e simili. Questioni variamente risolute, ma sul comune presupposto che l'intelligenza divina aveva voluto quegli avvenimenti, quelle grandezze e decadenze, quei gaudî ed afflizioni, e perciò che tutti essi erano stati mezzi necessarî dell'opera divina, e tutti avevano concorso e concorrevano allo scopo finale della storia, connettendosi l'uno all'altro, non come effetti consecutivi di una cieca causa, ma come gradi di un processo. Di qui anche la storia intesa come storia universale, non più nel senso di Polibio che narri i fatti di quegli Stati che entrano in relazione tra loro, ma nel senso più profondo di una storia dell'universale, dell'universale per eccellenza, che è la storia nel suo travaglio con Dio e verso Dio. Persino le cronache più dimesse vengono, per questo spirito che le investe, circonfuse di un alone, che manca alle classiche storie greche e romane, e che, distanti quanto si voglia dalle nostre nei particolari, pur le fa, nel loro aspetto generale, assai vicine alla nostra mente e al nostro cuore.

Tali sono i nuovi problemi e le nuove soluzioni che il cristianesimo apportò al pensiero storico; e di essi, come del pensiero politico e umanistico degli antichi, conviene affermare che costituiscono un saldo possesso dello spirito umano, di perpetua efficacia. Eusebio da Cesarea è da dire, al pari di Erodoto, «padre» della storiografia moderna, per poco disposta che questa sia a riconoscere i suoi padri in quel barbarico autore e negli altri che furono detti «padri della chiesa», ai

quali, e segnatamente a sant'Agostino, pur deve così gran parte di sé stessa. Che cosa sono le nostre storie della cultura, della civiltà, del progresso, dell'umanità, della verità, se non la forma, consentanea ai nostri tempi, della storia ecclesiastica, ossia del trionfo e del propagarsi della fede, della lotta contro le potenze delle tenebre, della successiva preparazione che, nelle sue varie epoche, si viene facendo dell'evangelo ossia della buona novella? e le storie moderne, che narrano l'ufficio adempiuto o la preminenza assunta da questa o quella nazione nell'opera della civiltà, non corrispondono ai *gesta Dei per Francos* e ad altrettali formole della storiografia medievale? E le nostre storie universali sono tali non solo nel senso di Polibio, ma anche nel senso cristiano, sebbene purificato ed elevato, dell'universale come idea; donde il sentimento religioso dal quale siamo compresi nell'appressarci alla solennità della storia.

Si osserverà che, col presentarla a questo modo, s'idealizza alquanto la concezione cristiana; il che è vero, ma nella guisa e misura stessa in cui si può dire che è stato da noi idealizzato l'umanesimo antico, che non era solo umanesimo, ma anche trascendenza e mistero. Come l'antica, la storiografia cristiana rispose ai problemi che si propose, ma non rispose, perché non se li propose, ad altri problemi, formati solo dipoi; e prova di ciò sono anche per essa gli arbitrî e i miti che ne accompagnarono il concetto fondamentale. Il prodigioso e miracoloso che, come già si è notato, avvolgeva la storiografia cristiana, attestava appunto l'incompleta idealità del nuovo e più alto Dio, il cui concetto si convertiva in mito e l'azione in aneddoti favolosi. E pur quando non si discorreva di miracoli, o questi erano ridotti a poca cosa, attenuati e taciuti se non rifiutati, rimaneva nondimeno il miracolo della divinità e della verità, concepite come trascendenti, distaccate e contrapposte ai fatti mondani: attestazione anche questa dello spirito cristiano in quanto superava l'antico non già con la sicurezza e la calma del pensiero, ma con la violenza del sentimento e con

l'émpito della fantasia. La trascendenza portava a considerare le cose mondane come estranee e ribelli alle divine: onde il dualismo di Dio e mondo, di una *civitas caelestis* e di un'altra *terrena*, di una *civitas Dei* e di una *civitas diaboli*, risalente ad antichissime concezioni orientali (parsismo); ed era temperata ma non intrinsecamente corretta mercé l'idea del corso storico provvidenziale, il quale da quell'indomito dualismo veniva intrinsecamente compromesso. La città di Dio distruggeva la terrena e le si sovrapponeva, ma non la giustificava, sebbene qua e là a ciò si sforzasse, seguendo la logica del suo principio provvidenziale e progressivo. Sant'Agostino, costretto a spiegare le ragioni della fortuna di Roma, se la cava col sofisma che Dio concesse quella grandezza ai romani come premio delle loro virtù, terrene bensì e non atte a conseguire la gloria celeste, ma pur meritevoli del premio fugace della gloria terrena. Così i romani rimanevano sempre reprobi, sebbene meno vituperevoli degli altri reprobi: vera virtù non poteva esservi stata dove non era stata la vera religione. I contrasti delle idee non apparivano già forme contrastanti del vero nel suo divenire, ma semplici suggestioni diaboliche, che turbavano la verità bella e compiuta e posseduta; e come opera del diavolo Eusebio da Cesarea trattava le eresie, perché fu il diavolo che suscitò Simon Mago, e poi Menandro, e le due direzioni della gnosi, impersonate in Saturnino e Basilide. Ottone da Frisinga contempla il regno romano succedere al babilonese come il figlio al padre, e, quasi suoi tutori e pedagoghi, i regni dei Persi e dei Greci; e nella unità politica romana scorge un preludio della cristiana, affinché le menti degli uomini si formassero «*ad maiora intelligenda promptiores et capaciores*» e, disciplinate dal culto di un unico uomo, dell'Imperatore, e dal terrore di un'unica città dominante, imparassero «*unam quoque fidem tenendam*». Ma lo stesso Ottone si raffigura poi il mondo tutto «*a primo homine ad Christum... exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, daemonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus*», mili-

tante «*sub principe mundi diabolo*», finché «*venit plenitudo temporis*», e Dio mandò il suo figliuolo sulla terra. La dottrina della salvazione come grazia concessa a beneplacito di Dio, «*indebita Dei gratia*», non è già un'escrescenza accidentale di questa concezione, ma il suo fondamento o complemento logico. L'umanità cristiana era destinata a farsi disumana; e sant'Agostino quanto ci desta reverenza per l'energia del suo temperamento, pel suo sguardo fiso costantemente all'alto, altrettanto ci offende con la sua mancanza di umana simpatia, con la sua durezza e crudeltà; e la «grazia» di cui egli parla, prende ai nostri occhi sembiante di odiosa preferenza e prepotenza. Nondimeno giova non dimenticare che, attraverso queste oscillazioni e deviazioni del sentimento e della fantasia, la storiografia cristiana preparava il problema del superamento del dualismo. Che se il ricercare la cristianità dei non cristiani, la grazia dovuta a tutti gli uomini per il loro carattere stesso di uomini, la verità delle eresie, la bontà della virtù pagana, fu còmpito storico maturatosi con lentezza nell'età moderna, a questo còmpito era necessario fondamento la divisione e opposizione che il cristianesimo introdusse delle due città e delle due storie, come era buon avviamento l'unità di esse pensata nella provvidenziale unità divina.

Altro ben noto aspetto di questo dualismo è il dommatismo, l'incapacità a intendere il concreto particolarizzarsi dello spirito nelle sue varie attività e forme; il che spiega l'accusa mossa alla storia ecclesiastica di soverchiare e tirannicamente opprimere tutta la restante storia. Questo soverchiamento accadeva in effetto, perché la storia ecclesiastica o spirituale, invece di svolgersi nell'universale concreto dello spirito, si fissava in una determinazione particolare di esso. Tutti i valori umani erano stremati a un solo, alla fermezza cioè nella fede cristiana o nel servigio della Chiesa: il qual valore, così astrattamente concepito, perdeva la sua intima virtù e decadeva a fatto materiale e immobile; e invero la vivida e fluida coscienza cristiana, dopo qualche secolo di svolgimento, si

solidificò nei dommi. Quel domma materializzato e immobile valeva di necessità come misura universale; gli uomini di ogni tempo venivano giudicati secondo che erano stati o no tocchi dalla grazia divina, pii o empii, e le vite dei santi padri e degli uomini della fede furono un Plutarco, che escluse o depresse ogni altro e profano Plutarco. Dommatismo della trascendenza, che si determina perciò come ascetismo, in nome del quale tutta la storia effettiva degli uomini è coperta di disprezzo, di orrore e di pianto: come in ispecial modo ed eminente si nota in Agostino, in Orosio e in Ottone di Frisinga, ma come può vedersi, se non altro in vestigio di tendenza, in tutti gli storici o cronisti dell'alto medioevo. Quali pensieri suggerisce la battaglia delle Termopili a Ottone di Frisinga? «*Taedet hic inextricabilem malorum texere cratem; tamen ad ostendendam mortalium miseriam, summatim ea attingere volo*». E quali l'opera di Alessandro? «*Regni Macedonum monarchia, quae ab ipso coepit, ipso mortuo cum ipso finitur... Civitas autem Christi firmata supra firmam petram...*». All'ascetismo si lega la tante volte notata e irrisa credulità degli storici medievali (da non confondere con la credenza nei miracoli, originante dalla religione): credulità che è riportata di solito al prevalere della fantasia, o alle condizioni sociali le quali rendevano rari i libri e difficile il riscontro critico, cioè a cose che aspettano a lor volta di essere spiegate. E invero una delle principali fonti della credulità è l'indifferenza, perché nessuno è mai credulo nelle faccende che gli stanno a cuore e negli affari che tratta, e tutti d'altro canto (come prova la vita quotidiana) prestano facile orecchio alle dicerie più o meno indifferenti; e l'ascetismo, scemando l'interesse per le cose mondane e per la storia, aiutò la trascuranza e la dispersione dei libri e documenti, promosse la credulità verso ogni cosa che si udisse o leggesse, disfrenò l'immaginazione, vaga del mirabile e del curioso, a scapito del discernimento; e ciò fece non solo nella storia propriamente detta, ma anche nella scienza della natura o storia naturale, indifferente anch'essa

per chi possedeva la verità ultima della religione. All'ascetismo si deve ricondurre il debole individualizzare della storiografia medievale, la quale si appaga di solito del tipico della bontà o della malvagità (rarissimo è il «ritratto», in essa come nelle arti figurative della stessa età), e meno ancora ha coscienza delle differenze storiche dei luoghi e dei tempi, e traveste personaggi e avvenimenti nel costume a lei contemporaneo. E si spinge perfino a comporre storie finte e falsi documenti, che ritraggano il tipo presupposto: da Agnello ravennate, che dichiarava di scrivere le vite anche di quei vescovi di Ravenna sui quali non possedeva notizie, «*et credo* (diceva) *non mentitum esse*», perché, se tennero quell'alto grado, dovettero di necessità essere buoni, caritatevoli, zelanti, e via; fino alle false decretali pseudoisidorine. All'ascetismo come a cagione intrinseca si deve altresì la fortuna nel medioevo della forma cronachistica, perché, trascurata l'intelligenza dei fatti particolari, non restava che annotarli così come venivano osservati o riferiti, senza nesso ideologico e col solo nesso cronologico; talché nelle scritture degli storici medievali si ha di frequente l'unione (strana a prima vista, eppure non senza logica coerenza) di una storia grandiosa cominciante dalla creazione del mondo e dalla dispersione delle genti, e di un'arida cronaca, che teneva dietro a quell'alto principio, e che via via che si avvicinava ai tempi e ai luoghi degli autori si faceva sempre più particolare e contingente.

Concepite le due città, la celeste e la terrena, e ferma, d'altro canto, la trascendenza del principio di spiegazione, la composizione del dualismo non poteva cercarsi nella intelligenza ma nel mito, che poneva termine alla lotta col trionfo di uno dei due avversarî: il mito della caduta, della redenzione, dell'aspettato regno di Cristo, del giudizio finale e della finale separazione delle due città, l'una saliente al paradiso come di eletti, l'altra ricacciata nell'inferno come di reprobi. Mitologia, che aveva il suo precedente nelle aspettazioni messianiche del giudaismo e anche, per qualche aspetto, nell'orfismo, e si ven-

ne elaborando attraverso la gnosi, il millenarismo e altri tentativi ed eresie, finché non prese una forma, che rimase definitiva o quasi, in sant'Agostino. È stato detto che in questa concezione s'identificava la metafisica con la storia, con pensiero affatto nuovo, anzi opposto a quello greco, e che è un contributo filosofico tutto proprio del cristianesimo; ma qui bisogna aggiungere che, come mitologia, non unificava, e bensì confondeva, metafisica e storia, e rendeva finito l'infinito, e, scansando la fallacia del circolo come ritorno perpetuo delle cose, cadeva nell'altra di un progresso, che cominci e finisca nel tempo. La storia era dunque organata in epoche o fasi spirituali attraverso cui nasceva, cresceva e si compieva l'umanità; sei, sette od otto epoche, secondo il vario modo di dividere e di calcolare, ora rispondenti alle età della vita umana, ora alle giornate della creazione, ora a entrambi questi schemi combinati; ovvero, con l'accettare l'ermeneutica di san Girolamo intorno al libro di Daniele, la successione degli avvenimenti era distribuita nelle quattro monarchie, ultima quella di Roma, non solo nell'ordine del tempo ma nell'idea, perché, dopo l'impero romano (il medioevo visse, come si sa, nella lunga illusione che quell'impero persistesse intatto come Sacro Romano Impero), non ce ne sarebbe stato altro, e sarebbe senz'altro succeduto il regno di Cristo o della Chiesa, e poi l'Anticristo e il giudizio universale. Il termine, che la storia non aveva ancora cronologicamente raggiunto, essendo per altro intrinseco al sistema, era idealmente costruibile, come già l'avevano costruito le Apocalissi, che si trasfusero nei libri di teologia e perfino nelle storie, le quali nella loro ultima sezione (si veda per tutte l'opera di Ottone da Frisinga) descrivevano l'avvento dell'Anticristo e la fine del mondo: donde l'idea di una storia delle cose future, che il paradossale Francesco Patrizzi continuava a teorizzare nel secolo decimosesto nei suoi dialoghi *Della historia* (1560). Questo quadro storico generale poteva essere qua e là variato nei particolari, ma non mai spezzato e sconvolto; e variò nell'ortodossia fino a

sant'Agostino, e di poi presso i dissidenti ed eretici. La più notevole di codeste variazioni fu l'*Evangelo eterno* dei Gioachimiti, che dividevano la storia in tre epoche, corrispondenti alle tre persone della Trinità; la prima o del vecchio Testamento al Padre, la seconda o del nuovo al Figlio, e la terza e ultima allo Spirito. Artificiose combinazioni e transazioni, con le quali sempre la vita cerca di farsi largo tra gli schemi preconcetti, che la stringono e minacciano di soffocarla.

Ma le transazioni non valevano a vincere la discordia che in ogni parte si mostrava tra realtà e schema; onde la necessità dell'interpetrazione allegorica, tanto cara al medioevo, e che consisteva in sostanza nell'interporre tra lo schema e la realtà storica, quasi ponte di passaggio, una figurazione immaginosa, mista dell'uno e dell'altra, e perciò ponte sul quale non si passava altro che in immaginazione. Furono così allegorizzati personaggi e avvenimenti della storia sacra e della profana, e condotti sottili calcoli numerici, di continuo rifatti con nuovi contributi dell'immaginazione, per trovare le corrispondenze e i parallelismi; e non solo le età della vita o le giornate della creazione furono messe in parallelo con le epoche storiche, ma anche le virtù e altri concetti: le quali escogitazioni si trascinano anche oggi nei libri di devozione e nelle prediche dei meno ammaliziati e ammodernati oratori sacri. Nell'interpetrazione allegorica venne compreso anche il «regno della natura»; e come la storia e la metafisica erano state accozzate tra loro e confuse, così, con entrambe esse, la scienza naturale; e tutte insieme comparvero allegorizzate nelle enciclopedie medievali, nei *Pantheon* e negli *Specchi del mondo*.

Nonostante codesti inevitabili traviamenti, la nuova idea della storia come dramma spirituale dell'umanità, sebbene pendesse verso il mito, operava con tanta energia da indebolire il concetto antico ed eteronomo della storia come indirizzata a somministrare astratti insegnamenti, utili alla pratica delle cose. Adesso, l'insegnamento era la storia stessa, la conoscenza della vita dell'uman genere dalla sua creazione sulla terra, at-

traverso le sue lotte, fino allo stato finale, che si disegnava sul prossimo o lontano orizzonte: la storia, la quale è opera di Dio ed ammaestra per la diretta presenza e parola di Dio, che si vede e ode in ogni sua parte. Certamente, non mancano, anzi abbondano dichiarazioni, che la lettura delle storie sia utile come ammonimento, e, in modo precipuo, per inculcare il ben fare e distogliere dal male; e si tratta talvolta di dichiarazioni tradizionali e convenzionali, e tal'altra di particolari intenti; ma, nel suo intrinseco, la storiografia medioevale non era, perché non poteva più essere, eteronomicamente concepita.

Se l'ascetismo mortificava le menti e se il miracoloso le annebbiava, non bisogna credere per altro che l'uno e l'altro avessero forza di deprimere totalmente e per lungo tempo la realtà; e anzi, appunto perché l'ascetismo era arbitrario e la mitologia fantastica, essi rimanevano più o meno astratti, al pari dell'interpetrazione allegorica, impotente a sopprimere le reali determinazioni dei fatti. La città terrena si poteva bene spregiarla e condannarla a parole, ma essa sforzava l'attenzione e, se non agli intelletti, parlava agli animi e alle passioni. Anche nella sua età di vigore giovanile il cristianesimo fu astretto a tollerare, accanto alla sua storia sacra, una storia profana, dettata da interessi economici, politici e militari. E nel corso del medioevo, come oltre la poesia religiosa dei poemi e degli inni sacri si ebbe un'epica delle conquiste territoriali, degli urti dei popoli e delle lotte feudali, così proseguì una storiografia mondana, più o meno commista e temperata con la religiosa; e anche fervidi cristiani e pii sacerdoti cedettero al desiderio di raccogliere e tramandare le memorie delle genti cui appartenevano, e Gregorio di Tours narrò dei franchi, Paolo Diacono dei langobardi, Beda degli angli, Widukindo dei sassoni. Sotto la professione del credente e il freno delle sentenze religiose, il loro cuore di gentili e di partigiani politici non cessa di battere; e non solo sulla miseria e nequizia umana in genere si piange, ma su quelle che toccano la particolarità dei sentimenti, come si osserva, per esempio, nel mo-

naco Erchemperto, il quale, «*ex intimo corde ducens alta suspiria*», ripiglia il filo della storia di Paolo per narrare dei suoi già gloriosi langobardi (ricacciati ormai nella sola parte meridionale d'Italia e da ogni banda assaliti e insidiati) «*non regnum sed excidium, non felicitatem sed miseriam, non triumphum sed perniciem*». E Liutprando da Cremona fa bensì intervenire Dio in ogni accadimento, reggitore e punitore, e perfino i santi in persona nelle battaglie; ma non manca, per dirne una, di notare come, avanzatosi Berengario a prender possesso del regno dopo la morte di Guido, i seguaci di costui chiamarono re Lamberto, «*quia semper Itali geminis uti dominis volunt, quatinus alterum alterius terrore coherceant*»: che è poi la definizione della società feudale. Credulissimi si era in molte cose, lontane dall'interesse profondo e abbandonate all'immaginazione, ma non creduli, anzi chiaroveggenti, accorti, diffidenti, in ciò che toccava i possedimenti e i privilegî delle chiese e dei cenobî, e delle famiglie e del gruppo feudale e dell'ordine cittadino, a cui ciascuno apparteneva; e a questi interessi si devono le formazioni di archivî, di registri, di cronologie, e l'esercizio della critica circa l'autenticità e la genuinità dei documenti. Il concetto della nuova virtù cristiana opprimeva ma non ispegneva l'ammirazione (reputata peccaminosa dai più rigidi) verso il gran nome di Roma antica, e verso molte opere della civiltà pagana, l'eloquenza, la poesia, la prudenza civile; e non vietò poi l'ammirazione verso la sapienza araba o giudaico-arabica, della quale, nonostante il contrasto religioso, vennero ben accolte le opere. Onde è da dire che, al modo stesso che l'umanesimo greco-romano non escludeva del tutto il soprannaturale, il soprannaturale cristiano non toglieva la considerazione umana delle mondane passioni e dei terreni negozî.

Ciò si fa via via più evidente nel passare dall'alto al basso medioevo, quando la storiografia profana progredisce, per effetto, come si suol dire, delle lotte tra Chiesa e Stato, del moto comunale, dei commerci resi più frequenti tra le varie parti dell'Europa e con l'Oriente, e simili; che sono a lor volta

effetti dello svolgersi e maturarsi e ammodernarsi del pensiero, il quale cresce con la vita e fa crescere la vita. E né vita e né pensiero rimasero fermi alle concezioni dei padri della Chiesa, di Agostino, di Orosio, ai quali la storia offriva soltanto le prove degli infiniti mali che affliggono l'umanità, e delle punizioni incessanti di Dio e delle «morti dei persecutori». Nello stesso Ottone di Frisinga, che più strettamente di altri si attiene ancora alle idee agostiniane, si vede temperata l'asprezza della dottrina della grazia; e, nel narrare egli poi la lotta tra Chiesa e Impero, se non si può dire che prenda partito per l'Impero, nemmeno parteggia risolutamente per la Chiesa; come, in generale, le visioni escatologiche, che formano tanta parte della sua opera, non gli fanno smarrire il senso pratico e il giudizio politico. Il partito della fede contro gl'infedeli rimane pur sempre il «gran partito», la grande «lotta di classe» (eletti e reprobi) e di «Stati» (città celeste e città terrena); ma dentro quel largo quadro si disegnano più particolari figure, altri partiti, altri interessi, che occupano via via i primi e i secondi e i terzi piani, sicché la lotta tra Dio e il Diavolo viene sempre più cacciata nel fondo e si perde alquanto nel vago, in qualcosa che si presuppone sempre ma non si sente attivo e urgente nell'animo, in qualcosa di cui si séguita a parlare ma che non si pensa fortemente o, per lo meno, non si pensa con l'energia che le parole vorrebbero lasciar credere, e le parole stesse suonano sovente come un ritornello quanto pio altrettanto convenzionale. Il miracoloso tiene via via minor posto e appare più di rado: Dio opera più volentieri per cause seconde, rispettando le leggi naturali, che non per diretto e rivoluzionario intervento. E anche si fa meno scucita e arida la forma del cronachismo, e si chiede qua e là dai migliori un «ordine» diverso, cioè, in fondo, una migliore intelligenza, e si contrappone (segnatamente dal secolo duodecimo in poi) l'*ordo artificialis*, o interno, all'*ordo naturalis*, esterno o cronachistico; e c'è chi distingue tra il «*sub singulis annis describere*» e il «*sub stilo historico conglutinare*», raggruppare secondo gli oggetti.

L'aspetto generale della storiografia cangia non poco; e, per fermare ora l'occhio solamente su quella italiana, non più libelli sui miracoli e le traslazioni dei corpi santi e storie di episcopî, ma cronache di comuni, tutte agitate dall'affetto pei feudatarî o per l'arcivescovo, per la parte imperiale o per l'antimperiale, per Milano o per Bergamo o per Lodi. La tragedia, che straziava Erchemperto, ritorna con accenti più forti nella narrazione delle gesta del Barbarossa a Milano, che fu intitolata: «*Libellus tristitiae et doloris, angustiae et tribulationis, passionum et tormentorum*». L'amore per la propria città usurpa molto campo all'amore per le cose celesti; e lodi di Milano, di Bergamo, di Venezia, di Amalfi, di Napoli risuonano nelle pagine dei loro cronisti. E si giungerà a poco a poco alle vaste cronache, che muovono bensì ancora dalla torre di Babele, ma mettono capo alla storia di quella città o di quell'avvenimento che più caldo parla agli affetti e stimola la migliore industria dello scrittore, e con lo scrittore si avvolgono tra le persone e le cose della vita prossima o presente. Giovanni Villani, pellegrino a Roma pel giubileo, non è da quel solenne sacro spettacolo infervorato di spirito ascetico e sollevato al cielo, con dispregio della terra; ma, per contrario, «trovandosi in quello benedetto pellegrinaggio nella santa città di Roma, veggendo le grandi e antiche cose di quella, e leggendo le storie e grandi fatti de' Romani», ne è ispirato a comporre la storia della sua Fiorenza, «figliuola e fattura di Roma» (di Roma antica, e non della cristiana), la quale «era nel suo montare e a seguire grandi cose, siccome Roma nel suo calare»: il «santo» e il «benedetto» non lo menano, dunque, a pensieri santi e benedetti, ma a quelli di grandezza mondana. E alla storiografia dei comuni risponde, più seriamente mondana, più formalmente e storicamente elaborata, l'altra del regno normanno e svevo di Sicilia (nelle cui *Constitutiones*, nel proemio, i sovrani sono dichiarati istituiti *ipsa rerum necessitate cogente, nec minus divinae provisionis instinctu*); coi suoi Romualdo Guarna, e abbate Telesino, e Malaterra, e Ugone Falcando,

e Pietro da Eboli, e Riccardo da San Germano, e il pseudo Iamsilla, e Saba Malaspina; ed hanno tutti costoro i loro eroi, Ruggiero e Guglielmo normanni, Federico e Manfredo svevi, e ciò che lodano di essi è il saldo istituto politico, che seppero fondare e con mano ferma reggere. «*Eo tempore* (dice il Falcando di Ruggiero) *Regnum Siciliae, strenuis et praeclaris viris abundans, cum terra marique plurimum posset, vicinis circumquoque gentibus terrorem incusserat, summaque pace ac tranquillitate maxima fruebatur*». E di Federico II il cosiddetto Iamsilla: «*Vir fuit magni cordis, sed magnanimitatem suam multa, quae in eo fuit, sapientia superavit, ut nequaquam impetus eum ad aliquid faciendum impelleret, sed ad omnia cum rationis maturitate procederet; ... utpote qui philosophiae studiosus erat quam et ipse in se coluit, et in regno suo propagare ordinavit. Tunc quidem ipsius felici tempore in regno Siciliae erant literati pauci vel nulli; ipse vero imperator liberalium artium et omnis approbatae scientiae scholas in regno ipso constituit... ut omnis conditionis et fortunae homines nullius occasione indigentiae a philosophiae studio retraherentur*». Lo stato, la cultura profana, la «filosofia», impersonati nell'eresiarca Federico, ottengono per tal modo un risalto potente. E mentre, per un verso, a codeste correnti politiche e di cultura si congiungono teorie sempre più laiche dello Stato (da Dante, anzi da Tommaso d'Aquino, a Marsilio da Padova), e primi lineamenti di storia letteraria (vite di poeti e di uomini famosi per sapere, e del sorgere delle letterature volgari), e di storie dei costumi (come in alcuni brani di Ricobaldo da Ferrara), per un altro verso la scolastica, mercé i libri aristotelici, si procurò problemi e concetti, che furono come una prima e sommaria ripresa del sapere antico. Il monumento di questa condizione di spirito, nella quale le idee medievali sono mantenute, ma gli affetti politici e poetici e filosofici e l'amor della fama e della gloria provano il loro vigore, sebbene subordinati a quelle idee e da esse, per quanto era possibile, infrenati, è (non occorre dirlo) il poema di Dante.

Ma quelle idee sono pur mantenute, persino negli imperialisti e avversarî della Chiesa, e solo in rari spiriti se ne accenna una negazione tra scettica e beffarda. La trascendenza, la prescienza di Dio che tutto ordina, dispone e guida a sua volontà, e il suo premiare e castigare e altresì il suo intervenire miracoloso, persistono sempre nel fondo lontano, in Dante come in Giovanni Villani, come in tutti gli storici e cronisti. Sul cadere del secolo decimoquinto, la concezione teologica fa curiosa mostra di sé nel francese Commynes, a braccetto della più accorta e spregiudicata politica del felice successo. Mancava alla mondanità, ricca, varia, complessa, il suo centro ideale di riferimento; e perciò essa era piuttosto vissuta che pensata, e si mostrava piuttosto nella ricchezza dei particolari che nel sistema. Gli antichi elementi di cultura, passati dall'aristotelismo nella scolastica, non operarono con forza, perché dell'aristotelismo fu fatto valere segnatamente quanto si accordava col pensiero cristiano, già platonizzato e dommatizzato in forma trascendente dai padri della Chiesa; onde si è potuto notare persino un arresto dell'interessamento storiografico dove la scolastica prevaleva, e il contentarsi di compendî sul tipo di quello, che ebbe grande e lunghissimo uso, di Martino polono, da servire per citazioni a fini dimostrativi o giuridici. Ciò che occorreva per entrare in una nuova epoca di progresso (si progredisce sempre, ma «epoche di progresso» si chiamano quelle nelle quali par che il moto degli spiriti si acceleri e che si colgano rapidamente i frutti lentamente maturati nei secoli) era una negazione consapevole, diretta, vissuta e pensata insieme, della trascendenza e del miracoloso cristiano, dell'ascesi e dell'escatologia: negazione i cui termini (vita celeste e vita mondana) la storiografia del tardo medioevo aveva bensì accentuati, ma lasciandoli in genere sussistere e procedere l'uno accanto all'altro, senza vero e proprio contatto e conflitto tra loro.

IV

La storiografia del rinascimento.

La negazione della trascendenza cristiana fu opera dell'età del Rinascimento, quando, per valerci dell'espressione che il Fueter adopera, la storiografia si «secolarizzò». Nelle storie di Leonardo Bruni e del Bracciolini, che dettero i primi esempî cospicui del nuovo atteggiarsi del pensiero storiografico, e in tutte le altre della medesima forma che tennero loro dietro, — tra le quali splendono quelle del Machiavelli e del Guicciardini, — non si osserva quasi più traccia alcuna di «miracoli», che vengono ricordati solamente per deriderli o per ispiegarli in guisa affatto umana; alla credenza dell'intervento provvidenziale divino si sostituisce l'acuta analisi dei caratteri e degli interessi degli individui; e le azioni dei papi e le lotte religiose medesime s'interpetrano volentieri secondo passioni utilitarie e riguardandole sotto l'unico aspetto politico. Lo schema delle quattro monarchie, con l'annesso avvento dell'Anticristo, è di fatto lasciato cadere; le storie si narrano ora *ab inclinatione imperii*, e persino le storie universali, come le *Enneadi* del Sabellico, non si attengono più all'ordine tradizionale chiesastico. Le cronache del mondo, le storie universali miracolose, teologiche, apocalittiche, passano tra i libri di lettura della gente poco colta e del popolo, o persistono nei paesi di cultura arretrata, com'era allora la Germania, o, infine, sono confinate nella cerchia della storiografia confessionale, cattolica e protestante, le quali entrambe conservavano tanta parte di medioevo, e la protestante forse più ancora (almeno a guardarla nel

suo primo aspetto) della cattolica, che pur seppe qua e là temperarsi e accomodarsi ai tempi. Tutto ciò mostra assai bene, con copia di particolari, il Fueter, dal cui libro andrò ora attingendo talune osservazioni e notizie, riordinandole e compiendole con altre mie. Nella storiografia politica del tardo medioevo, la concezione teologica era stata, come abbiamo detto, rigettata nel fondo; ma, oramai, neppure nel fondo c'è più, e, se talvolta se ne riodono le formole, somigliano per l'appunto alle invocazioni della crociata contro i Turchi per liberare il sepolcro di Cristo, che predicatori e verseggiatori e retori continuavano a intonare (e continuarono per tre secoli), ma che non trovavano più rispondenza alcuna nella realtà politica e nelle coscienze, e perciò suonavano a vuoto. Nè la negazione del teologismo, la secolarizzazione della storia, fu compiuta solamente nella pratica, scompagnata da piena consapevolezza; perché, sebbene, come accade, molti intelletti naturalmente si volgessero dove il fato ossia la nuova necessità mentale traeva, e sebbene la polemica non fosse sempre esplicata e anzi sovente si circondasse di molteplici cautele, abbondano le testimonianze che mostrano l'accordo della pratica con la teoria storiografica. Contro lo schema delle quattro monarchie sta la critica di un così grave teorico della storia come il Bodin, il quale prende a combattere di proposito l'*inveteratum errorem de quattuor imperiis*, provando che a capriccio quello schema era stato desunto dal sogno di Daniele, e che non corrispondeva in alcun modo al corso reale dei fatti. E sarebbe superfluo raccogliere qui i motti celebri del Machiavelli e del Guicciardini, che satireggiano teologia e miracoli: il Guicciardini (basti questo solo) notava che dei miracoli tutte le religioni si sono vantate, e perciò essi non sono prova di nessuna, e forse non son altro che «secreti della natura»; e raccomandava di non dir mai che Dio ha aiutato il tale perché buono e fatto capitar male il tal altro perché cattivo, giacché «spesso si vede il contrario», e i consigli della giustizia divina sono, insomma, abissi. Paolo Sarpi ammette bensì, che è «pio e reli-

gioso pensiero l'attribuire alla divina provvidenza la disposizione d'ogni avvenimento», ma gli sembra «prosunzione» determinare «a che fine siano da quella somma sapienza gli eventi inviati», perché gli uomini, stretti da affetto alle loro opinioni, «si persuadono quelle esser tanto amate e favorite da Dio come da loro»; onde, per esempio, argomentavano che Dio avesse fatto morire quasi a un tempo Zuinglio ed Ecolampadio per punire e toglier di mezzo i ministri della discordia, laddove è certo che, «dopo la morte di questi due, li cantoni evangelici hanno fatto maggior progresso nella dottrina da loro ricevuta». Siffatta disposizione degli spiriti religiosi e cauti è anche più significante di quella apertamente irreverente degli spiriti radicali e impetuosi; come significanti sono le conseguenze della nuova importanza data alla storia, nell'accrescimento che si nota allora dappertutto del lavoro storiografico, e nella formazione di una vera e propria scuola filologica non solo per l'antichità ma pel medioevo (il Valla, Flavio Biondo, il Calchi, il Sigonio, Beato Renano, ecc.), la quale pubblica e restituisce testi, critica l'autenticità e il valore delle fonti, viene foggiando una tecnica di esame delle testimonianze e compone storie erudite.

Niente di più naturale che la nuova forma della storiografia dovesse sembrare ritorno all'antichità greco-romana, come il cristianesimo era sembrato ripresa della storia dell'Eden (chiuso, mercé la redenzione, l'intermezzo del paganesimo), o il medioevo sembra oggi ancora a taluni una ricaduta nei tempi barbari preellenici. L'illusione del ritorno si espresse nel culto dell'antichità classica, e in tutte le altre manifestazioni letterarie, artistiche, morali e di costume, che sono familiari ai conoscitori del Rinascimento; e, nel campo speciale nel quale ora ci aggiriamo, si può vederne un curioso documento nelle difficoltà che i filologi e i critici incontravano a persuadersi che gli scrittori greci e romani avessero potuto ingannarsi, mentire, falsare, essere trascinati dalle passioni o accecati dall'ignoranza, al pari di quelli del medioevo; sicché lad-

dove a questi si applicava una critica più severa, quelli venivano riveriti e accettati, e ci volle non poco tempo e sforzo per giungere di fronte ad essi alla medesima libertà mentale, e la critica dei testi e delle fonti si svolse assai prima in attinenza con la storia medievale che non con l'antica. Ma il documento e il monumento maggiore di quella illusione del ritorno fu la formazione del tipo umanistico della storiografia, opposto al tipo medievale. Questo era stato prevalentemente cronachistico; e la storiografia umanistica, pur accettando l'ordinamento per anni e per stagioni secondo gli esempî greci e romani, cancellò quanto più poteva d'indicazioni numeriche, e si sforzò di scorrere ben unita, senza tagli e frastagli cronologici. Nel medioevo, il latino si era fatto barbarico e aveva accolto i vocaboli delle lingue volgari o designanti in modi nuovi le cose nuove; e gli storiografi umanistici tradussero e camuffarono ogni pensiero e ogni descrizione o racconto nel latino ciceroniano o, a ogni modo, dell'età aurea. Nelle cronache medievali si leggono di frequente aneddoti pittoreschi; e l'umanesimo, restituendo dignità alla storia, la privò di quel pittoresco o lo attenuò e levigò nella stessa guisa adoperata per le cose e costumi dei secoli barbarici. Codesto tipo umanistico della storiografia, come la nuova erudizione e critica filologica e come tutto il moto del Rinascimento, fu opera italiana; e in Italia presto si modellarono sopra di esso anche le storie in lingua volgare, che trovavano nella prosa latineggiante boccaccesca l'instrumento di agevole adattazione al loro fine. E dall'Italia si diffuse negli altri paesi; e, come accade sempre che si trasporta un'industria in un paese vergine, che i primi operai o capi tecnici vengono chiamati dal paese d'origine, così i primi storici umanisti delle altre parti di Europa furono italiani: e sono noti il veronese Paolo Emilio, che «*Gallis condidit historias*», donò ai francesi la storia umanistica di Francia col suo *De rebus gestis Francorum*, e Polidoro Virgilio, che fece il simile per l'Inghilterra, e Lucio Marineo per la Spagna, e altri e altri ancora per altri paesi, finché non suscitarono cultori indigeni

del genere, che resero superflui gli operai italiani. In séguito fu necessario liberarsi da quel paludamento troppo largo o troppo stretto, e insomma, non tagliato sul corpo del pensiero moderno; e si censurò quanto era in esso di artificioso, di gonfio, di falso: vizî che, del resto, sono già tutti chiari nel principio stesso costruttivo di quella forma letteraria, che era l'imitazione. Ma chi sente la pietà del passato, gusterà quella prosa storica umanistica come espressione dell'amore per l'antichità e del desiderio d'innalzarsi a lei: amore e desiderio così ansiosi che non dubitavano di riprodurre, oltre il meglio e talvolta in mancanza del meglio, le cose esterne e indifferenti. Ancora circa tre secoli dopo la creazione della storiografia umanistica, Giambattista Vico, che ha di codeste puerilità sublimi, lamentava che «della famosa guerra fatta per la successione di Spagna, di cui dopo la seconda Cartaginese, nonché quella di Cesare con Pompeo e di Alessandro con Dario, non s'è fatta maggiore nel mondo,... non si è ritrovato alcun sovrano a cui cadesse in mente di farla conservare all'eternità da penna eccellente latina». Che dico? Anche di recente, ai giorni della guerra di Tripoli, dal fondo di una delle provincie meridionali d'Italia, da uno di quei paeselli nei quali persiste ancora l'ombra di qualche umanista, giunse la proposta, che di quella guerra si componesse un latino commentario *De bello libico*: proposta che fu accolta da grandi risa e fece sorridere anche me, ma insieme mi mosse in petto non so quale intenerimento, col richiamarmi alla memoria il lungo e devoto affetto onde i nostri padri e avoli perseguirono l'ideale della bella antichità e della decorosa storiografia.

Nondimeno, la credenza nella effettività o possibilità di quel ritorno era, come si è detto, un'illusione; niente torna di ciò che è stato, come niente di ciò che è stato si può abolire; anche quando si ripiglia un antico pensiero, l'avversario nuovo rende nuova la difesa e nuovo quel pensiero stesso. Leggevo, tempo addietro, l'opuscolo di un dotto cattolico francese, che, purgando il medioevo da talune sciocche accuse e confutando

errori che volgarmente intorno a esso si ripetono, sosteneva che il medioevo è il tempo veramente moderno, della modernità eterna del vero, e però non merita quel nome, e «medioevo» dovrebbe piuttosto denominarsi l'epoca che è scorsa dal secolo decimoquinto ai giorni nostri, dalla Riforma al positivismo; — e io pensavo che questa teoria è bene il degno riscontro dell'altra che abbassava o abbassa il medioevo sotto l'antichità; e che entrambe paiono ormai cose estranee al pensiero storico, che non conosce ritorni e sa che il medioevo serbò nel suo profondo cuore l'antichità e il Rinascimento il medioevo. E che cosa è «umanismo» se non una rinnovata formola di quella «umanità», che il mondo antico aveva ignorata o quasi, e il cristianesimo e il medioevo profondamente sentita? Che cosa è l'altra parola di «rinascimento» o «rinnovamento», se non una metafora attinta al linguaggio della religione? E, mettendo da banda le parole, non è forse il concetto di umanismo l'affermazione di un valore spirituale e universale, e, in quanto tale, cosa assai lontana, come sappiamo, dalla mente antica, e intrinseca continuazione della storia «ecclesiastica» e «spirituale», che cominciò col cristianesimo? Il concetto del valore spirituale si era, senza dubbio, cangiato o arricchito, e raccoglieva in sé oltre un millennio di esperienze mentali, di pensieri e di azioni; ma in questo arricchimento serbava il tratto originario, e formava la religione dei nuovi tempi, che aveva i suoi sacerdoti e i suoi martiri, la sua polemica e la sua apologetica, la sua intolleranza (distruggeva o lasciava perire i monumenti del medioevo e ne condannava all'oblio gli scrittori), e imitava talvolta persino le forme del culto (il Navagero bruciava ogni anno una copia di Marziale, in olocausto alla pura latinità!). E poiché l'umanità, la filosofia, la scienza, la letteratura e l'arte segnatamente, la politica, l'operosità in tutte le sue forme, riempiono ormai, con le loro molteplici determinazioni, quel concetto di valore che il medioevo aveva riposto nella sola fede religiosa cristiana, vanno comparendo, di queste determinazioni e specificazioni, storie o lineamenti di storie,

che certamente erano cose nuove rispetto alla letteratura medievale, ma non meno erano nuove rispetto a quella greco-romana, nella quale o nulla a loro corrispondeva o solamente, se mai, trattazioni condotte in guisa empirica ed estrinseca. Le nuove storie di valori si affacciavano timide, imitavano in alcune parti i rari esempî antichi, ma davano a vedere un fervore, un'intelligenza, un afflato, che promettevano di esse quell'incremento e svolgimento, che fallì alle antiche, le quali, invece di svolgersi, si erano venute superficializzando e alfine svanirono, tornando nell'indistinto. Basti ricordare, per tutte, le *Vite dei pittori* del Vasari, che si legano alle meditazioni e ricerche sull'arte esposte in tanti trattati e dialoghi e lettere dagli italiani, e sono solcate da lampi quali non rifulsero giammai nell'antichità. E lo stesso si può dire dei trattati di poetica e di rettorica e dei giudizî che vi si mescolavano intorno alle opere di poesia, e della nuova storia della poesia, che allora si tentava con riuscita più o meno felice. Anche lo «Stato», che forma oggetto delle meditazioni del Machiavelli, non è il semplice Stato dell'antichità, la città o l'impero, ma è quasi lo stato nazionale ed è sentito come alcunché di divino, al quale si deve sacrificare perfino la salute dell'anima, cioè come l'istituzione nella quale si trova la vera salute dell'anima; anche la virtù pagana, ch'esso ed altri opponevano alla cristiana, è ben diversa dalla schietta disposizione d'animo greco-romana. E, in quel tempo, pur tra le imitazioni degli antichi, si diede l'avviamento alle indagini sulla storia del diritto, delle forme politiche, dei miti e delle credenze, dei sistemi filosofici: indagini che sono oggi in pieno fiore. E poiché quella stessa coscienza, che aveva prodotto l'umanismo, aveva dilatato i confini del mondo conosciuto, e aveva cercato e trovato popoli di cui la Bibbia non faceva ricordo e nulla sapevano gli scrittori greco-romani, si ebbe, in quel tempo, una letteratura sui selvaggi e sulle civiltà indigene di America (e altresì sulla lontana Asia, meglio esplorata), dalla quale sorsero le prime nozioni sulle forme primitive della vita umana; sicché a questo modo,

insieme coi confini materiali, vennero ampliati i confini spirituali dell'umanità.

L'illusorio del «ritorno all'antico» non vediamo soltanto ora noi, ma videro o non tardarono a vedere gli stessi uomini del Rinascimento; e già al descritto tipo letterario umanistico non tutti si acconciarono, e vi furono di quelli, come il Machiavelli, che gettarono via il paludamento troppo ricco di pieghe e di strascichi, e preferirono veste succinta e moderna. Risuonarono frequenti, nel corso del secolo, le proteste contro le imitazioni e le pedanterie; e i filosofi si ribellarono ad Aristotele (all'Aristotele medievale dapprima, e poi anche all'antico), e si appellarono alla verità che è superiore a Platone e ad Aristotele; e i letterati propugnarono il diritto dei nuovi «generi», e gli artisti ripetevano che le grandi maestre sono la «natura» e l'«idea». Si sente nell'aria che non è lontano il tempo, in cui alla domanda: — Chi sono i veri antichi? ossia, gli uomini intellettualmente esperti e maturi — si risponderà: — Noi —; e il simbolo dell'antichità sarà infranto per ritrovarvi dentro la realtà che è il pensiero umano, sempre nuovo nei suoi atteggiamenti. Per quanto tale risposta possa indugiare a farsi chiara e sicura, e a diventare oggetto di comune convincimento, essa, che sta per sopraggiungere, basta a rischiarare sulla vera qualità di quel ritorno all'antico, impedendo lo scambio del simbolo con la cosa simboleggiata.

Questo involucro simbolico, cagione di pregiudizî ed equivoci, che avvolgeva l'intera concezione dell'umanismo, non era il solo vizio, di cui la storiografia del Rinascimento patisse. Non parliamo qui, beninteso, del parteggiare ond'erano turbate le storie secondo che ne fossero autori letterati cortigiani sostenenti gl'interessi del loro signore, o storici ufficiali di repubbliche aristocratiche e conservatrici come Venezia, o uomini dell'una o dell'altra parte contrastante nel medesimo Stato, come ottimati e popolani in Firenze, o magari propugnatori di opposte confessioni religiose, come i centuriatori di Magdeburgo e il Baronio. E non parliamo neppure degli storici

che davano nel novelliere (e i novellieri davano talvolta nello storico, come il Bandello), e di coloro che ammannivano notizie per sollecitare la curiosità e suscitare scandali. Queste son cose di tutti i tempi e non valgono a qualificare una particolare età storiografica. Ma, esaminando solo ciò che è o vuol essere pensiero storico, la storiografia del Rinascimento soffriva di altre due sorta di vizî, che aveva ereditate ciascuna dall'uno dei suoi progenitori, l'antichità e il medioevo. E, anzitutto, dall'antichità le proveniva la concezione umanistico-astratta o prammatica che si dica, tendente a spiegare i fatti mercé gl'individui presi nella loro singolarità e atomismo, o mercé le astratte forme politiche, e simili. Il principe è, per il Machiavelli, non solo l'ideale, ma il criterio che egli adopera per intendere gli avvenimenti; e non appare solamente nei trattati ed opuscoli politici di lui, ma nelle *Istorie fiorentine*, dove ci s'imbatte sin dal bel principio, — dopo la terribile e fantastica descrizione delle condizioni d'Italia al quinto secolo, — nella grande figura di Teodorico, per la cui «virtù» e «bontà» non solamente Roma e Italia, ma tutte le altre parti dell'occidentale imperio, «libere dalle continue battiture, che per tanti anni da tante inondazioni avevano sopportate, si sollevarono, e in buon ordine ed assai felice stato si ridussero»; e la stessa figura ritorna in molteplici e varie incarnazioni nel corso di secoli narrato da quelle storie. Perfino al termine della descrizione delle lotte sociali di Firenze, si legge che questa città «a quel grado è pervenuta che facilmente da u n s a v i o d a t o r d i l e g g i potrebbe essere in q u a l u n q u e f o r m a d i g o v e r n o riordinata». Similmente la *Storia d'Italia* del Guicciardini si apre con la descrizione della felicità d'Italia sul cadere del secolo decimoquinto, «acquistata con varie occasioni e conservata da molte cagioni», ma, tra le altre, non piccola, dall'«industria e virtù di Lorenzo de' Medici», il quale «procurava con ogni studio che le cose d'Italia in modo bilanciate si mantenessero, che più in una che in un'altra parte non pendessero»; e aveva, concorrenti nelle medesime sue intenzioni, Ferdi-

nando d'Aragona e Ludovico il Moro, «parte per i medesimi, parte per diversi rispetti», e, di fronte ad essi tre, tenuti in freno, i Veneziani: perfetto sistema meccanico di equilibrio, che si squilibra per la morte di Lorenzo, di Ferdinando e del papa. Il medesimo stile tengono allora tutti gli storici; e sebbene si andasse formando, come si è visto, vivace coscienza dei valori spirituali dell'umanità, si continuava a trattarli come se dipendessero dalla volontà e ingegno degl'individui, questi padroni di quelli e non all'inverso: nella storia della pittura, il «principe», pel Vasari, ad esempio, si chiama Giotto, il quale «egli solo, ancora che nato tra artefici inetti, per dono di Dio, la pittura che era per mala via, risuscitò ed a tale forma ridusse, che si potette chiamar buona». Individualistiche sono altresì costantemente le biografie, che non giungono mai a fondere in modo perfetto l'individuo e l'opera che egli fa, e che a sua volta fa lui.

Con la concezione prammatica persisteva il suo antico complemento, l'idea del caso o della Fortuna. Il Machiavelli assegna il corso degli avvenimenti per metà alla Fortuna e per metà alla prudenza umana; e, quantunque l'accento cada qui sulla prudenza, la rivendicazione dell'una non abolisce la forza dell'altra, ch'è misteriosa e trascendente. Il Guicciardini polemizza contro coloro che, tutto attribuendo alla prudenza e virtù, escludono «la potestà della fortuna», perché si vede che le cose umane «a ogn'ora ricevono grandissimi moti di accidenti fortuiti, e che non è in potestà degli uomini né a prevedergli né a schivargli; e, benché lo accorgimento e sollecitudine degli uomini possa moderare molte cose, nondimeno sola non basta, ma gli bisogna ancora la buona fortuna». Certamente nel Machiavelli sembra delinearsi qua e là un altro concetto, la forza o logica delle cose, ma è appena un'ombra fuggente; e un'ombra è anche nel Guicciardini, quando soggiunge che, se anche si vuol dare il tutto alla prudenza o virtù, «bisogna almanco confessare che importa assai abbattersi o nascere in tempi che le virtù o qualità, per cui tu ti stimi,

siano in prezzo». Solo in un punto il Guicciardini rimane cogitabondo, come se avesse intravisto qualcosa che non è più né l'arbitrio dell'individuo né la contingenza della fortuna: «Quando io considero a quanti accidenti e pericoli di infermità, di caso, di violenza, e in modi infiniti, è sottoposta la vita dell'uomo; quante cose bisogna concorrino nell'anno a volere che la ricolta sia buona; non è cosa di che io mi maravigli più, che vedere un uomo vecchio, un anno fertile». Ma neppur qui si va oltre l'incertezza, che in questo caso trova la sua manifestazione nello stupore. Col ripristinamento, sia pure parziale, dell'idea di Fortuna, con la restituzione del culto di questa divinità pagana, sparisce non solo il Dio del cristianesimo, ma insieme con lui l'idea di razionalità, di finalità, di svolgimento, che in forma difettiva e mitologica pur si affermava nei concetti medievali. E torna l'idea antica, anzi orientale, del circolo delle cose umane, che domina in tutti gli storici del Rinascimento, e nel Machiavelli a capo di tutti: la storia è una vicenda di vite e morti, di beni e di mali, di felicità e miserie, di splendori e decadenze. Anche il Vasari non intende altrimenti la storia della pittura, simile a quella di tutte le arti, le quali, «come i corpi umani, hanno il nascere, il crescere, lo invecchiare ed il morire»; ed è sollecito a conservare nel suo libro le memorie della felicità artistica dei suoi tempi, pel caso che l'arte della pittura, «o per la trascuranza degli uomini o per la malignità de'secoli oppure per ordine de'cieli (i quali non pare che voglino le cose di quaggiù mantenersi molto in un essere), incorresse nel medesimo disordine di rovina», in cui incorse nell'evo medio. Il Bodin, nel criticare e rigettare lo schema delle quattro monarchie, e nel mostrare fallace l'asserita decadenza dall'oro al rame, anzi all'argilla, e nel celebrare lo splendore delle lettere, dei commerci, delle scoperte geografiche nell'età sua, non conclude già pel progresso, ma pel circolo, dando torto a coloro che tutto biasimano inferiore negli antichi, «*cum, aeterna quadam lege naturae, conversio rerum omnium velut in orbem redire videatur, ut*

aeque vitia virtutibus, ignoratio scientiae, turpe honesto consequens sit, ac tenebrae luci». Il tono triste, amaro, pessimistico, che si avverte negli storici antichi e che a volte prorompe nel tragico, si risente assai spesso negli storici del Rinascimento, che molte cose carissime al loro cuore vedevano esser perite, e per quelle di cui allora godevano erano costretti a trepidare o, per lo meno, a tormentarsi, pensando che esse, in tempo più o meno prossimo, cederebbero il luogo alle loro contrarie.

E poiché la storia, in questo concetto, non è progresso ma circolo, e non è retta dalla legge storica dello svolgimento ma da quella naturale del circolo che le dà regolarità e uniformità, segue che la storiografia del Rinascimento, al pari della grecoromana, ha il suo fine fuori di sé stessa, e per sé stessa non porge altro che un materiale bruto, da valersene per le esortazioni all'utile e al bene e pel vario diletto o per l'ornamento di astratte verità. In codesta parte storici e teorici della storia sono tutti concordi, fatta eccezione di qualche spirito bizzarro, come il Patrizzi, che moveva dubbî circa l'utilità del conoscere l'accaduto e circa la verità stessa delle narrazioni, ma poi finiva col contradirsi e porre anche lui un fine estrinseco. «Dalla cognizione di questi casi tanto varî e tanto gravi (scrive il Guicciardini nel proemio alla *Storia d'Italia*) potrà ciascuno e per sé proprio e per bene pubblico prendere molti salutiferi documenti, onde per innumerevoli esempî evidentemente apparirà a quanta instabilità siano sottoposte le cose umane, quanto siano perniciosi il più delle volte a sé stessi, ma sempre a'popoli, i consigli male misurati di coloro che dominano, quando, avendo solamente innanzi agli occhi o errori vani o le cupidità presenti, non si ricordano delle spesse variazioni della fortuna, e convertendo in detrimento altrui la potestà conceduta loro per la salute comune, si fanno, o per poca prudenza o per troppa ambizione, autori di nuove perturbazioni». E il Bodin reputa che dalle narrazioni storiche «*non solum praesentia commode explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum expetendarum ac fugiendarum praecepta*

constantur»; il Campanella pensa che la storia debba comporsi «*ut sit scientiarum fundamentum sufficiens*»: il Vossio formola la definizione, destinata per più secoli a correre nei trattati: «*cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum*». Il sapere storico sembrava, dunque, in quel tempo (e tale giudizio si è continuato fino ai giorni nostri) la forma più bassa e facile del conoscere; talché il Bodin, oltre l'*utilitas* e l'*oblectatio*, riconosceva altresì alla storia la *facilitas*, facilità così grande «*ut, sine ullius artis adiumento, ipsa per sese ab omnibus intelligatur*». — Collocata la verità fuori del racconto storico, tutti gli storici del Rinascimento, come i loro predecessori greci e romani, praticarono, e tutti i teorici (dal Pontano nell'*Actius* al Vossio nell'*Ars historica*) difesero, l'uso delle orazioni o concioni più o meno immaginarie; e non già per un semplice piegarsi alla forza dell'esempio antico, ma per forza di lor proprio convincimento. Finanche il signor de la Popelinière, nel suo libro l'*Histoire des histoires, avec l'idée de l'Histoire accomplie* (1599), dove inculca a volte con così candida eloquenza i doveri della esattezza e sincerità storica, salta su a difendere le finte «*harangues et concions*», per questa bella ragione che ciò che importa è la «verità», e non le «parole», in cui si esprime. La verità della storia era, insomma, non la storia, ma l'oratoria e la scienza politica; e se gli storici del Rinascimento non poterono quasi mai esercitare l'oratoria (alla quale le costituzioni politiche di allora lasciavano poco campo), tutti o quasi furono autori di trattati di scienza politica, diversamente ispirati rispetto a quelli medievali che avevano concetto religioso ed etico, e ripigliarono e fecero avanzare le speculazioni di Aristotele e degli scrittori politici antichi. Del pari i trattati di arte storica, ignoti al medioevo e che nel Rinascimento si moltiplicarono rapidamente (se ne veda un gran numero nel *Penus artis historicae*, raccolto nel 1579), ripigliarono e fecondarono le ricerche dei teorici greco-romani.

Che quella storiografia ripresentasse in altra forma taluni

difetti della storiografia medievale, è da aspettare, pel già detto suo carattere di reazione, e per quanto si è già notato circa la nuova divinità che innalzava sugli altari al posto dell'antica: l'umanità. Il Rinascimento mostra dappertutto questo suo sforzo di contrapporre l'un ideale all'altro; e, poiché la scolastica aveva cercato le cose di Dio e dell'anima, esso volle attenersi alle cose della natura, e il Guicciardini, nel coro d'infiniti altri, chiamava «pazzie» le indagazioni dei filosofi e dei teologi e di tutti coloro «che scrivono le cose sopra natura o che non si veggono»; e, poiché la scolastica aveva definito, aristotelicamente, «*Scientia est de universalibus*», il Campanella le contrapponeva il suo «*Scientia est de singularibus*». Così parimente i suoi letterati sconobbero dapprima a favore del latino il diritto delle lingue nuove, formatesi nel medioevo, e la letteratura e poesia medievale; e i giuristi, il diritto feudale pel romano; e i politici le forme rappresentative per la signoria e la monarchia assoluta. Fu allora che si foggiò il concetto dell'età medievale come un tutto, contrapposto a un altro tutto, formato dall'antico e dall'antico-moderno, anzi come un cuneo fastidioso e doloroso conficcato tra queste due età. Certamente, la parola «medioevo» divenne assai tardi vocabolo ufficiale, adoperato nelle partizioni e titoli dei libri di storia (sulla fine del secolo decimosettimo, per quel che sembra, e nei manuali del Cellario), e prima era appena spuntata qua e là; ma il concetto che designava era da un pezzo nell'aria, ossia negli animi di tutti, e si aiutava con altre parole, come quelle di «secoli barbarici» o «gotici», e il Vasari lo espresse con la distinzione di «antico» e di «vecchio», chiamando «antiche» le cose che furono innanzi a Costantino, di Corinto, d'Atene e di Roma e d'altre famosissime città, fatte fino a sotto Nerone, ai Vespasiani, Traiano, Adriano ed Antonino, e «vecchie» quelle «che da san Silvestro in qua furono poste in opera». Comunque, la distinzione era chiara: dall'una parte, luce fulgidissima, dall'altra fitto tenebrore; dopo Costantino (scrive lo stesso Vasari), si smarrì «ogni sorta di virtù», e i «belli» animi e

gli «alti» ingegni si corruppero in «bruttissimi» e «bassissimi», e il fervente zelo della «nuova religione cristiana» recò danno infinito alle arti. Il che significa, né più né meno, che della concezione medievale si ritenne uno dei tratti capitali, il dualismo, sebbene diversamente lo si determinasse, perché adesso il Dio era (quantunque non si dicesse aperto) l'antichità, l'arte, la scienza, la vita greca e romana, e il suo avversario, il ribelle e reprobo, era per converso il medioevo, i «gotici» templi, l'ispida teologia e filosofia, le goffe e crudeli costumanze di quell'età. Ma, appunto perché gli ufficî rispettivi dei due termini erano solamente invertiti, rimaneva la loro contrapposizione; e, se il cristianesimo non riuscì a intendere il paganesimo e a riconoscersi suo figliuolo, il Rinascimento non si conobbe figliuolo del medioevo, né intese il valore positivo e duraturo del periodo che si chiudeva; e perciò, come si è già notato, l'una e l'altra età distrussero o trascurarono e lasciarono disperdere i monumenti di quella che l'aveva preceduta. Assai meno, per certo, il Rinascimento, che ebbe modi meno violenti di manifestazione, ed era travagliato nel fondo del suo pensiero, e per effetto dell'idea dell'umanità, da un qualche oscuro sentimento dell'importanza dell'età precedente; tanto che in quel tempo si formò la già mentovata scuola di eruditi e filologi, che intese a indagare le antichità medievali. Ma gli eruditi sono eruditi, cioè non prendono viva parte alle lotte dei tempi di cui pur vanno raccogliendo gli avanzi e riordinando le cronache, e spesso le giudicano secondo l'opinione volgare dei proprî tempi, sicché è cosa ordinaria vedere gli eruditi spregiare la materia dei loro lavori, e affermare che il poeta che essi studiano non val nulla, o che l'epoca, alla cui storia consacrano l'intera vita, è inamena e brutta. Assai ci volle perché dalle cataste di anticaglie medievali, che gli eruditi accumularono per secoli, si sprigionasse la fiamma dell'intelligenza; e, nel Rinascimento, il medioevo, anche quando fu investigato, fu aborrito. Il dramma dell'odio e dell'amore era non dissimile nelle forme, non meno aspramente dualistico, di quello che

allora si svolse tra cattolici e protestanti: questi chiamanti il papa Anticristo, e il primato della chiesa romana *mysterium iniquitatis*, e compilanti un catalogo *testium veritatis*, di uomini pii che, pur durante il prevalere di quella iniquità, l'avevano contrastata; e quelli rigettanti le medesime qualifiche sopra Lutero e la sua riforma, e compilanti cataloghi di eretici, testi di Satana. Ma questa lotta di confessioni religiose era uno strascico del passato, e sarebbe via via finita per attenuazione e dispersione; laddove l'altra era una premessa dell'avvenire, e poteva venir superata solo con lunghi sforzi e mercé un nuovo ed altissimo concetto.

V

La storiografia dell'illuminismo.

Intanto la storiografia, che immediatamente seguì, spinse all'estremo la duplice aporia dell'antichità e del medioevo; e da questo procedere spregiudicato e radicale le viene la spiccata fisionomia e il diritto a essere considerata come un particolare periodo storiografico. La veste simbolica, intessuta di ricordi del mondo greco-romano, della quale lo spirito moderno si era dapprima coperto, è ora stracciata e gettata via. A poco a poco si è fatto strada ed è diventato generale negli animi il pensiero che gli antichi erano stati non già i più vecchi e savî tra i popoli ma i più giovani e inesperti, e che veri antichi, cioè esperti e maturi di mente, dovevano tenersi gli uomini moderni. All'esempio e all'autorità dei greco-romani, che di fronte alla cultura e ai costumi dell'età barbarica stavano a rappresentare la ragione, segue la Ragione nella sua nudità, salutata ormai col suo nome proprio; e all'umanismo, con le sue unilaterali ammirazioni per certi popoli e per certe forme di vita, succede l'umanitarismo, il culto dell'umanità, idoleggiata anche sotto nome di «natura», cioè ingenua e generale natura umana. Le storie scritte in latino si diradano o restano confinate tra gli eruditi, e si moltiplicano quelle nelle lingue nazionali; la critica si esercita, non soltanto sulle falsificazioni e favole medievali, sulle scritture composte nei chiostri da frati creduli e ignoranti, ma sulle pagine degli storici antichi, e si affacciano i primi dubbî sulla veracità della tradizione storica romana; sebbene persista tuttavia verso gli anti-

chi una disposizione simpatica, laddove verso il medioevo s'accresceva ognora più la repugnanza e l'abborrimento. Tutti sentono, e dicono, che si è usciti non solo dalle tenebre ma dai chiarori antelucani, e il sole della Ragione è alto sull'orizzonte e rischiara gl'intelletti, e li irradia di luce vivissima. «Luce», «rischiaramento», e simili, sono le parole che si pronunziano a ogni tratto e con sempre maggiore persuasione ed energia; onde il nome di «età dei lumi», del «rischiaramento», o dell'«illuminismo», che si dà al periodo che va da Cartesio a Kant. E con quelle parole un'altra, che prima si udiva di rado e solo in significato assai ristretto, cominciava a circolare: «progresso»; e anch'essa si fa sempre più insistente e familiare, finché perviene a designare il criterio per giudicare i fatti, per condurre la vita, per costruire la storia, e l'oggetto di speciali indagini, e una nuova sorta di storia: la storia dei progressi dello spirito umano.

Ma qui si osserva la persistenza e il potenziamento del pensiero cristiano e teologico. Quel progresso, di cui tanto si parlava, era, per dir così, un progresso senza svolgimento, e si manifestava soprattutto come un respiro di soddisfazione e di sicurezza, pari a quello di chi, dopo molte traversie, favorito dalla fortuna, guarda con serenità il presente, confida nell'avvenire e storna la mente dal passato, o vi ritorna appena in qualche istante, per lamentarne la bruttezza, per ispregiarlo e per sorriderne. Si veda per tutti il più intelligente e insieme il meglio rappresentativo degli storici dell'illuminismo, il signor di Voltaire, il quale scrisse il suo *Essai sur les mœurs* per aiutare la sua amica marchesa du Châtelet a «*surmonter le dégoût*» che le cagionava «*l'histoire moderne depuis la décadence de l'Empire romain*», e trattò quella storia con tono di satira. O si veda il libro nel quale il secolo si compendia e che appare alla sua fine quasi testamento (e testamento altresì dell'uomo che lo scrisse), l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* del Condorcet: quanto lieto del presente anche in mezzo alle stragi della Rivoluzione e roseo nelle viste sull'av-

venire, altrettanto pieno di disprezzo e di sarcasmo pel passato, che pure aveva generato quel presente. La felicità dell'êra in cui ormai si entrava veniva affermata in modo reciso: in questo tempo (dice il Voltaire) «*les hommes ont acquis plus de lumières d'un bout de l'Europe à l'autre que dans tous les âges précédents*». Ormai l'uomo brandisce l'arma, alla quale niun'altra resiste: «*la seule arme contre le monstre, c'est la Raison: la seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants, c'est de les éclairer; pour rendre le fanatisme exécrable, il ne faut que le peindre*». Certamente non si disconveniva che del bello e del buono fosse stato anche nel passato: se la superstizione e la violenza lo avevano oppresso, dunque c'era stato. «*On voit dans l'histoire les erreurs et les préjugés se succéder tour à tour, et chasser la vérité et la raison: on voit les habiles et les heureux enchaîner les imbéciles et écraser les infortunés; et encore ces habiles et ces heureux sont eux-mêmes les jouets de la fortune, ainsi que les esclaves qu'ils gouvernent*». E non solo il buono era esistito quantunque oppresso, ma aveva operato altresì in certa misura: «*au milieu de ces saccagements et de ces destructions... nous voyons un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain et qui aprévenu sa ruine totale: c'est un des ressorts de la nature, qui reprend toujours sa force...*». E poi non bisognava dimenticare le «grandi epoche», i «secoli» in cui, per l'opera di sapienti uomini e monarchi, fiorirono le arti: «*les quatre âges heureux*» della storia. Ma tra questo buono sporadico, fiacco e operante copertamente, o apparso solo per qualche tempo e presto sparito, e quello dell'êra nuova, la differenza quantitativa ed energetica è tale che si cangia in differenza qualitativa: viene il momento che gli uomini imparano a pensare, rettificando le loro idee, e tutta la storia passata si dipinge ai loro occhi come il mare tempestoso a chi è sbarcato sulla terra ferma. Certamente, nei nuovi tempi non ogni cosa è da lodare, anzi molto c'è da biasimare: «*les abus servent de lois dans presque toute la terre; et si les plus sages des hommes s'assemblaient pour faire des lois, où est l'État dont la forme subsistât entière?*»:

la distanza dall'ideale della ragione era ancora grande; e il nuovo secolo doveva considerarsi ancora come una semplice tappa verso la compiuta razionalità o felicità; la quale immaginazione di una forma sociale limite si trova ancora nel Kant, che tanta filosofia vecchia, intellettualistica e scolastica, si trascinò dietro. Ovvero, la forma ultima non si scorgeva, e invece di essa si presentiva un vertiginoso succedersi di forme sempre più radianti. Ma la serie di queste forme radianti o il progredire verso la forma ultima e la distruzione degli abusi cominciava veramente, dopo qualche conato ed episodio nei secoli anteriori, nel secolo dei lumi, che solo era entrato nella via giusta, larga e sicura, nella via rischiarata dalla *Raison*. Accadde perfino, nel corso di quel periodo, che una dottrina, mettente capo al Rousseau, invertisse l'immagine comunemente accolta, e ponesse la *Raison*, non nei tempi moderni o nel prossimo o lontano avvenire, ma nel passato, e non già nel passato medievale o greco-romano od orientale, ma nel passato preistorico, nello «stato di natura», del quale la storia rappresentava la deviazione. Ma questa teoria, diversa per le immagini in cui si esplicava, era nella sua sostanza affatto identica con la teoria generalmente ammessa, perché quello «stato di natura», preistorico, non ebbe mai esistenza nella realtà che è storia, ed esprimeva un ideale da raggiungere nel prossimo o lontano avvenire, e del quale nell'epoca moderna si era per la prima volta ottenuta la rivelazione, e ne poteva perciò cominciare il pratico avviamento, attuazione o ritorno che fosse. A nessuno può rimanere celato il carattere religioso di tutta codesta nuova concezione del mondo, che ripete in terminologia laica i concetti cristiani di Dio, che è verità e giustizia (il Dio laico), di paradiso terrestre, di redenzione, di millennio, e via discorrendo; e che, al pari del cristianesimo, oppone a sé stessa l'intera storia precedente, e la condanna, e appena qua e là vi ammira qualche consolante barlume di sé stessa. Che cosa importa che la religione, e il cristianesimo in ispecie, fossero allora diventati bersaglio di colpi fierissimi, oggetto di onte e

di beffe, e che si abbandonasse ogni ritegno, non più appagandosi del discreto sorriso fiorito un tempo sulle labbra degli umanisti italiani, e si prorompesse in aperta e fanatica guerra? Anche il fanatismo laico è effetto di dommatismo. E che cosa importa che la gente pia inorridisse e vedesse nel Dio laico il vecchio Satana, come gli illuministi scorgevano nel vecchio Dio, impersonato nel sacerdote, il nume capriccioso, prepotente e crudele? La possibilità delle reciproche accuse conferma il dualismo, che travagliava la nuova concezione al pari della vecchia, e la rendeva disadatta a comprendere lo svolgimento e la storia.

Parimente si venne potenziando l'aporia storiografica dell'antichità, l'individualismo astratto o concezione «prammatica»; tanto che, proprio in quel tempo, si prese a riadoperare questa formola, opponendo la prammatica, come storia delle idee, dei sentimenti, dei calcoli e delle azioni umane, alla storia teologica del medioevo, e, come racconto adorno di riflessioni, alle vecchie ingenue cronache o alle raccolte erudite di notizie e documenti. Il Voltaire, che in tutti i suoi scritti, storici e non istorici, combatte e sbeffeggia la credenza nei disegni e punizioni divine e nel primato della piccola popolazione barbarica chiamata a fungere da popolo eletto e da asse della storia universale (salvo a sostituirvi la teologia laica che si è descritta), è il medesimo che loda nel Guicciardini e nel Machiavelli la prima apparizione o riapparizione di una «*histoire bien faite*». La considerazione prammatica fu estesa perfino al racconto delle vicende della religione e della chiesa, e in Germania la usarono il Mosheim e altri; e, per questo penetrare del razionalismo nella storiografia ecclesiastica e nella filosofia protestante, parve di poi che la Riforma avesse fatto avanzare il pensiero, laddove essa, per questa parte, semplicemente accolse il metodo umanistico, al quale era stata dapprima contraria; e se, in altro rispetto, aiutò in modo originale l'avanzamento delle concezioni storiche, ciò accadde per l'efficacia di un diverso elemento, che in lei ferveva: del misticismo, come

vedremo. Ma, per intanto, dalla prammatica non rimase immune nemmeno il cattolicesimo; e le tracce se ne vedono nello stesso *Discours* del Bossuet, che ripresenta la concezione agostiniana, ma sfrondata e temperata e ammodernata, senza il dualismo inconciliabile delle due città e senza l'Impero romano come ultimo e duraturo impero, e lascia accanto all'intervento divino operare le cause naturali predisposte da Dio e regolate da leggi, e concede larga parte alle condizioni sociali e politiche dei varî popoli: senza parlare dell'ulteriore passo che lo stesso autore compie nella *Histoire des variations des Églises* a concepire oggettivamente e nei suoi motivi interni la storia della Riforma, presentandola come moto di ribellione all'autorità. Anche il suo avversario Voltaire riconosceva che il Bossuet, oltre la volontà divina a favore del popolo eletto, non aveva omesso «*d'autres causes*» perché aveva tenuto conto più volte «*de l'esprit des nations*». Tanta era la forza dell'«*esprit du siècle*». Le concezioni prammatiche di quel tempo sono ancora così note, così prossime a noi, così persistenti in tanti dei nostri racconti e manuali di storia, che non gioverebbe andarle rassegnando. Volgendo il pensiero ai libri del secolo decimottavo, subito risorge nella memoria il profilo generale di una storia in cui i sacerdoti ingannano, i cortigiani intrigano, i saggi monarchi escogitano ed attuano buone istituzioni, combattute o rese presto vane dalla malignità altrui e dalla plebea ignoranza, e nondimeno perpetuo oggetto di ammirazione e di gratitudine per gli spiriti rischiarati. E risorge insieme, in quella evocazione, l'immagine del Caso e del Capriccio, che si mescola alle storie di queste lotte, e le complica vieppiù e ne rende più strane e stupefacenti le riuscite. E qual'era l'utilità, ossia il fine, dei racconti storici per quegli storici? Basta anche qui rileggere qualche rigo del Voltaire: «*Cet avantage consiste surtout dans la comparaison qu'un homme d'état, un citoyen peut faire des lois et des mœurs etrangères avec celles de son pays: c'est ce qui excite l'émulation des nations modernes dans les arts, dans l'agriculture, dans le commerce. Les grandes fautes passées servent*

beaucoup à tout genre. On ne saurait trop remettre devant les yeux les crimes et les malheurs: on peut, quoi qu'on en dise, prévenir les uns et les autres». Il qual concetto è ripetuto in molte varianti verbali o si ritrova in quasi tutti i libri di teoria storiografica di allora, che, con esposizione più spigliata e popolare, continuavano i trattati italiani del Rinascimento. La parola «filosofia della storia», che ebbe poi tanta e varia fortuna, servì dapprima a designare il sussidio che dalla storia si poteva trarre di buoni ammonimenti e precetti, quando la si investigasse spregiudicatamente, cioè con l'unico «pregiudizio» della *Raison.*

Il fine estrinseco, segnato alla storia, portò alle stesse conseguenze che nell'antichità, quando la storia si oratorizzò e furono composti perfino romanzi storico-pedagogici, e nel Rinascimento, quando si serbarono le «concioni» e si trattò la storia come materiale più o meno adatto per certi fini, onde nacque una certa tal quale indifferenza verso la sua verità, sicché il Machiavelli, per esempio, desumeva leggi e precetti dalle deche liviane, non solo presupponendo la verità di queste, ma adoperandole in quelle parti che a lui stesso dovevano mostrarsi chiaramente favolose. Le concioni andarono sparendo, ma la sparizione fu effetto, più che d'altro, di buon gusto letterario, che avvertiva la discordanza di quegli espedienti col nuovo tono popolare, prosaico, polemico, dato nel secolo decimottavo alle narrazioni. In cambio, si ebbe di peggio: invalse la disistima per la verità storica, che fu considerata come realtà inferiore, indegna del filosofo, il quale cerca le leggi, il costante, l'uniforme, il generale, e può trovarlo in sé e nell'osservazione diretta della natura esterna e interna, naturale e umana, senza compiere quel lungo, inutile e pericoloso giro attraverso i fatti narrati nelle storie: Cartesio e il Malebranche, e la lunga tratta dei loro seguaci, non hanno qui bisogno di particolare ricordo, essendo ben noto come, allora, matematica e naturalismo primeggiassero sopra la storia e la deprimessero. Ma la verità storica era, per lo meno, una verità

inferiore? Neanche codesto parve da concedere, dopo migliore riflessione. In istoria, diceva il Voltaire, la parola «certo», che vale a designare conoscenze come «due e due fanno quattro», «io penso», «io soffro», «io esisto», deve usarsi assai di rado, nel solo significato di «molto probabile»: che era già troppo dire, al giudizio di altri, i quali negarono affatto la verità della storia e la dichiararono una raccolta d'immaginazioni, confusioni e fandonie o di asserzioni indimostrabili, e al giudizio stesso di lui, Voltaire, che ebbe a definirla «*fable convenue*»: donde lo scetticismo o pirronismo storico, che si provò a ragionare questa tesi in parecchi libercoli. Tale, difatti, la conseguenza irreparabile, sempre che la conoscenza storica venga concepita come un ammasso di testimonianze individuali, dettate o alterate dalle passioni o fraintese dall'ignoranza, e buone tutt'al più a fornire esempî edificanti e terrificanti in conferma delle verità eterne della ragione, le quali, del resto, rifulgono di luce propria.

Sarebbe nondimeno affatto erroneo, fondandosi, come si suole, sulla esagerazione alla quale nella storiografia illuministica pervennero le tendenze teologiche e prammatiche, vedere in essa una decadenza o regresso rispetto alla storiografia del Rinascimento e alle anteriori in genere. In quel tempo non si svolsero solo germi di errori, ossia non solo si fecero più acute le difficoltà apparse nel periodo precedente, ma si svolse altresì e s'innalzò ad alto grado quella storiografia dei valori spirituali che il cristianesimo aveva in certo modo creata, e il Rinascimento cominciato a trasferire di cielo in terra. Il Voltaire storiografo meritava di essere difeso (come hanno fatto di recente parecchi e ottimamente il Fueter nel suo libro), perché egli avvertì in modo vivo il bisogno di riportare la storia dall'esterno all'interno e si sforzò di appagarlo; onde i libri, che davano ragguagli di guerre, trattati, cerimonie e solennità, gli sembravano nient'altro che «archivî» o «dizionarî storici», buoni a consultare in certe occorrenze, ma la storia, la storia vera, tutt'altra cosa. Ufficio di questa non poteva essere di

aggravare la memoria di fatti estrinseci o bruti, o, come egli diceva, di accadimenti (*événements*), ma di scoprire quale fosse stata, nel passato, «*la société des hommes, comment on vivait dans l'intérieur des familles, quels arts étaient cultivés*», e di dipingere, insomma, i «costumi» (*les mœurs*); non di perdersi nella moltitudine dei particolari insignificanti (*petits faits*), ma di recare solo quelli ragguardevoli (*les seuls considérables*), e spiegare lo spirito (*l'esprit*), che li aveva prodotti. Attraverso la preferenza accordata ai costumi sulle battaglie spunta nel Voltaire anche il concetto (sebbene rimanga poi senza adeguata esecuzione o vada smarrito nell'ardore polemico) che alla storia non spetti tracciare il quadro delle miserie e cattiverie umane (*les détails de la fureur et de la misère humaine*), ma appunto dei costumi e delle arti, ossia dell'opera positiva: nel suo *Siècle de Louis XIV* dice di voler lumeggiare il governo di quel monarca non in quanto «*il a fait du bien aux français*», ma in quanto «*il a fait du bien aux hommes*». Quello che il Voltaire si propose, e in non piccola parte recò in atto, forma l'oggetto precipuo del lavoro di tutti gli storici di quel periodo; e chi ne ha vaghezza, può vedere nel libro del Fueter come i grandi quadri volteriani dell'*Essai sur les mœurs* e del *Siècle* trovassero rispondenza nelle pagine di scrittori e francesi e di altri paesi d'Europa, per esempio nella celebre introduzione del Robertson alla sua storia di Carlo V. Si noterà anche il moltiplicarsi e perfezionarsi delle speciali storie di questo o quell'aspetto della cultura come se si adempiessero via via parecchi dei *desiderata*, che il Bacone aveva manifestati nella sua classificazione della storia. La storia della filosofia abbandona sempre più il tipo delle raccolte di aneddoti e sentenze di filosofi, per diventare storia dei sistemi, dal Brucker al Buhle e al Tiedemann. La storia dell'arte si configura a speciale problema nell'opera del Winckelmann e dei suoi seguaci; quella della letteratura, nei libri stessi del Voltaire e della sua scuola; quella del diritto e delle istituzioni ha in Francia rappresentanti come il Dubos e il Montesquieu, e in Germania matura un'opera così originale e

realistica come le storie di Osnabrück del Möser; quella dell'industria e del commercio si distacca dalle sezioni o digressioni storiche dei trattati di economia e fa corpo a sé nel libro speciale dello Heeren; quella delle costumanze sociali investe (come nel libro del Sainte-Palaye sull'*Ancienne chevalerie*) fino i più minuti aspetti della vita sociale e morale: non aveva detto il Voltaire, a proposito dei tornei, che «*il se fait des révolutions dans les plaisirs comme dans tout le reste*»? E, per restringerci all'Italia, la quale anche allora fu iniziatrice e poco di poi si trasse indietro e ricevette l'impulso dagli altri paesi d'Europa, giova rammentare che nel secolo decimottavo Pietro Giannone, raccogliendo i desiderî e i tentativi di una moltitudine di pubblicisti e investigatori connazionali e contemporanei, tracciò la storia civile del regno di Napoli, svolgendo ampiamente i rapporti tra Chiesa e Stato e le vicende della legislazione, nel che fu seguito da molti in Italia e fuori (e tra i molti furono il Montesquieu e il Gibbon); che Ludovico Antonio Muratori illustrò sotto tutti gli aspetti la vita medievale nelle *Antiquitates Italiae*; che il Tiraboschi compose una vasta storia della letteratura italiana (intesa come quella dell'intera cultura italiana), insigne non meno per l'erudizione che per la nettezza del disegno, e altri minori, come il Napoli Signorelli, nelle *Vicende della cultura delle due Sicilie*, la particolareggiarono per singole regioni, cospargendola della filosofia dei nuovi tempi; che il gesuita Bettinelli imitò i libri storici del Voltaire per la storia delle lettere, arti e costumi in Italia, e il frate Buonafede contraffece lo stile polemico dello stesso autore, attingendo al Brucker per la storia della filosofia, e il Lanzi seguì la via segnata dal Winckelmann nella sua importante *Storia della pittura*.

Né solamente la storiografia dell'illuminismo rese più «interiore» la storiografia, ma anche l'ampliò assai nello spazio e nel tempo. Anche qui il Voltaire rappresenta in modo eminente i bisogni dell'età sua con l'accusa ch'egli muove di angustia e meschinità alla tradizionale immagine della storia uni-

versale, composta di storia ebraica o sacra e di storia greco-romana o profana, o (come dice) alle «*histoires prétendues universelles, fabriquées dans notre Occident*». Si cominciava a mettere in opera il materiale scoperto, trasportato, accumulato dagli esploratori e viaggiatori dal Rinascimento in poi, e in non piccola parte dai gesuiti e missionarî; e l'India e la Cina attraevano l'attenzione così per l'antichità loro come per l'alto grado a cui le loro civiltà erano pervenute. Presto sopraggiunsero traduzioni di testi religiosi e letterarî orientali e si poté discorrere di quelle civiltà non solo di seconda mano ossia per relazioni di viaggiatori. Al quale ampliamento verso l'Oriente fa riscontro l'accrescimento del sapere non solo circa l'antichità (i cui studî non furono mai intermessi, ma spostarono il loro centro dapprima dall'Italia alla Francia e all'Olanda, e poi all'Inghilterra, e poi alla Germania), ma circa il medioevo, coi lavori dei maurini, del Leibniz e del Muratori e di moltissimi altri, che anche qui specializzarono le ricerche per oggetti e per regioni e città, come il De Meo negli *Annali critici del Regno di Napoli*.

Con l'accresciuta erudizione, con l'accresciuta varietà dei documenti e delle notizie di cui si disponeva, andò di pari passo l'affinata critica circa l'autenticità degli uni e il valore di testimonianza delle altre; e il Fueter bene nota il progresso metodico che si compié dai maurini e dal Leibniz (il quale, per filosofo che fosse, non sorpassò il livello di quei bravi e dotti monaci) fino al Muratori, che non si restrinse alla genuinità della tradizione, ma iniziò la critica delle tendenze dei singoli testimoni, degli interessi e delle passioni che colorano e configurano i racconti. Un'ulteriore forma di critica promossero gl'illuministi, e a capo di essi il Voltaire, una critica più intrinseca, che si volge alle cose e in forza della cognizione delle cose (della esperienza letteraria, morale, politica, militare) riconosce impossibile che questi o quei fatti siano andati al modo che li raccontano gli storici superficiali o creduli o interessati, e si prova a ricostruirli come solo poterono logicamente accadere.

Nel Voltaire si ammirerà (segnatamente nel *Siècle*) la diffidenza verso tutte le dicerie di cortigiani e servitori, adusati a foggiare calunnie e a interpetrare malignamente e aneddoticamente le oggettive azioni dei sovrani e degli uomini di Stato.

Questo avveniva perché la storiografia dell'illuminismo, pure serbando e anzi esagerando il prammatismo, per un altro verso lo assottigliava e spiritualizzava; come già si sarà notato nelle espressioni che il Voltaire predilige e di cui loda l'uso perfino nel teologizzante Bossuet: «*l'esprit des nations*», «*l'esprit du temps*». Che cosa fosse codesto *esprit*, rimaneva, beninteso, nel vago, perché a riportarlo alle determinazioni ideali dello spirito nel suo svolgimento e a concepire le varie epoche o le varie nazioni come sostenenti ciascuna la propria parte nel dramma spirituale, mancava il necessario appoggio nella filosofia del tempo, nella quale quelle nuove parole, quei nuovi abbozzi di concetti introducevano un poco avvertito elemento di contrasto. E accadeva spesso che l'*esprit* si pervertisse in una qualità fissa, nella razza, se si parlava di nazioni, e in una corrente o moda, se si parlava di tempi, e venisse per tal modo naturalizzato e prammatizzato. «*Trois choses* (scriveva il Voltaire) *influent sans cesse sur l'esprit des hommes, le climat, le gouvernement et la religion: c'est la seule manière d'expliquer l'énigme du monde*»: dove lo «spirito» è abbassato a prodotto di circostanze naturali e sociali. Tuttavia, la suggestiva parola era detta, e da essa sarebbe a poco a poco sorta la chiara coscienza dei termini stessi della lotta sociale e politica e culturale che si combatteva; e, per intanto, clima, governo, religione, genio dei popoli, genio dei tempi erano tutti tentativi più o meno felici per andar oltre il prammatico e riporre la causalità in un ordine universale. Codesto sforzo e insieme il suo limite, ossia la ricaduta nella forma astratta e prammatica di spiegazione, è mostrato anche dalla dottrina del «singolo avvenimento», che determinerebbe a un tratto la nuova epoca di civiltà o di barbarie; sicché allora si prese ad assegnare efficacia straordinaria alle Crociate o alla occupazione turca di Costantinopoli, come

ricorda il Fueter con particolare allusione alla storia del Robertson. Conseguenza del medesimo impaccio era la forma poco fusa delle storie che allora si composero della cultura, dei costumi e delle arti, le quali porgevano l'una dopo l'altra le varie manifestazioni della vita senza riuscire, e neppure provarsi, a svolgerle organicamente.

Senza dubbio, oltre che in questa prammatica e naturalismo, le nuove e gagliarde tendenze della storiografia dell'illuminismo urtavano nelle altre barriere, che le venivano opposte dal già descritto dualismo teologico-laico, il quale finiva col negare il principio stesso dello svolgimento, perché il giudizio del passato come tenebra ed errore precludeva ogni seria coscienza della religione, della poesia, della filosofia, delle istituzioni primitive o sorpassate. Che cosa era, pel Voltaire, un istituto di tanta importanza nel processo formativo dell'osservazione e induzione scientifica quale la pratica della «divinazione» nelle civiltà primitive? L'invenzione «*du premier fripon qui rencontra un imbecile*». Che cosa gli oracoli, altresì di tanta efficacia nella vita antica? «*Des fourberies*». A che si riducevano le lotte teologiche del secolo decimosesto tra cattolici, luterani e calvinisti intorno all'eucaristia? Allo spettacolo ridicolo che i papisti «*mangeaient Dieu pour pain, les luthériens du pain et Dieu, les calvinistes mangèrent le pain et ne mangèrent point Dieu*». Quale l'unico fine che il tentativo giansenistico poteva conseguire? La seccatura: una sequela di noiose «*querelles théologiques*» e di pettegole «*querelles de plume*»; talché degli scritti di coloro che vi parteciparono non è rimasto altro che la geometria, la grammatica ragionata, la logica, ossia ciò solo «*qui appartient à la raison*»: le «*querelles théologiques*» furono «*une maladie de plus dans l'esprit humain*». Né meglio è trattata la filosofia delle età anteriori: quella di Platone era nient'altro che «*une mauvaise métaphisique*», un tessuto di cattivi ragionamenti che sembra impossibile fossero ammirati, e accresciuti di altri più stravaganti, per secoli e secoli, finché non venne Locke: «*Locke, qui seul a développé l'entendement humain dans un livre*

où il n'y a que des vérités et, ce qui rend l'ouvrage parfait, toutes les vérités sont claires». In poesia, le cose moderne erano messe più su delle antiche, la *Gerusalemme* sopra l'*Iliade*, l'*Orlando* sopra l'*Odissea*, Dante sembrava oscuro e goffo, Shakespeare un barbaro non privo d'ingegno: di letteratura medievale non si voleva udir nulla: «*on a recueilli quelques malheureuses compositions de ce temps: c'est faire un amas de cailloux tirés d'antiques masures quand on est entouré de palais*»; e Federico di Prussia, in ciò volteriano conseguente, non mostrava buon viso all'edizione del *Nibelungenlied* e degli altri monumenti dell'epica germanica. Insomma, tutto il passato perdeva valore o conservava solamente il valore negativo del male: «*Que les citoyens d'une ville immense, où les arts, les plaisirs et la paix règnent aujourd'hui, où la raison même commence à s'introduire, comparent les temps, et qu'ils se plaignent, s'ils l'osent. C'est une réflexion qu'il faut faire presque à chaque page de cette histoire*».

La mancanza del concetto di svolgimento rendeva sterili gli stessi grandi acquisti di cognizioni su cose e popoli lontani; e per meritorio che fosse introdurre l'India o la Cina nella storia universale, e giustificata per certi rispetti la critica e la satira delle «quattro monarchie» e della storia «sacra», giova non dimenticare che nella concezione sbeffeggiata si soddisfaceva il legittimo bisogno di intendere la storia nel suo legame con la vita spirituale cristiana ed europea; e che se non si fosse venuto a capo (e allora non si venne) di formare un più ricco nesso nel quale si comprendessero l'Arabia e l'India e la Cina e le civiltà americane e tutte le altre cose nuovamente scoperte, queste aggiunte cognizioni sarebbero rimaste mero oggetto di curiosità o di immaginazioni. L'India, la Cina e l'Oriente in genere servirono perciò, nel settecento, a poco più che a manifestare l'affetto per la tolleranza, anzi per l'indifferentismo religioso; e quei lontani paesi, nei quali non era furore di proselitismo, e che non inviavano missionarî a infastidire l'Europa che pur ne mandava a loro, non furono trattati come realtà storiche, né ottennero il loro posto nello svolgimento

dello spirito, ma diventarono ideali vagheggiati, paesi di sogno. Coloro che ai nostri giorni rinnovano gli encomî della tolleranza asiatica, contrapponendola all'intolleranza europea, e vanno in solluchero per tanta saggezza e mansuetudine, ignorano di solito che con ciò rifanno inutilmente e inopportunamente il già fatto dal Voltaire, il quale, se in questo caso non giovava alla migliore intelligenza storica, almeno adempiva un ufficio pratico e morale, necessario nelle condizioni dei tempi suoi. Il difettivo concetto dello svolgimento, e non già circostanze accidentali come le tendenze pubblicistiche, giornalistiche e letterarie dei principali di quegli storici, è anche la ragione profonda del mancato contatto e congiungimento tra l'immensa erudizione accumulata dai filologi settecenteschi e la storiografia dell'illuminismo. In qual modo tener conto di quei documenti e ragguagli per ricostruire il faticoso e lento svolgersi dello spirito, se, secondo la nuova concezione, lo spirito non si svolgeva ma saltava, ed aveva appunto allora spiccato un gran salto, distanziando infinitamente il passato? Bastava, tutt'al più, frugare dentro di essi, di tanto in tanto, per cavarne qualche particolare curioso, che calzasse alle polemiche attuali. «*C'est un vaste magazin, où vous prendrez ce qui est à votre usage*», diceva il Voltaire. Così eruditi e illuministi, figli del medesimo tempo, restavano tra loro divisi, i primi incapaci d'innalzarsi alla storia vera per poca vivacità di spirito, gli altri oltrepassandola per troppa vivacità e riducendola a una forma di pubblicistica.

Tutti codesti limiti, appunto perché limiti, segnano l'àmbito proprio della storiografia dell'illuminismo, ma non dicono già che essa non avesse e camminato e progredito. Quella storiografia, profondata nel lavoro che allora urgeva, avvolta nello splendore delle verità che andava suscitando intorno a sé, non si avvide, o di rado e appena, di quei limiti e di quelle aporie; e sentì solo che progrediva, ed assai rapidamente, né in questo suo sentire s'ingannava. E non s'ingannano quei critici (tra cui il Fueter), i quali ora la difendono dalla cattiva fama

che si è acquistata, e ne celebrano le molteplici virtù, che anche nella nostra esposizione sono state messe in luce, e anzi accresciute, e mostrate nel loro legame ed unità. Pure non è lecito lasciare senza spiegazione quella cattiva fama, la quale suona ben diversa dalla semplice e consueta svalutazione che ogni periodo storico compie del periodo precedente col renderlo a sé inferiore; ed è invece un particolare giudizio di svalutazione, pronunziato perfino sul confronto delle epoche che precessero l'illuminismo, talché questo, e non già, per esempio, il Rinascimento, ha ricevuto per eminenza l'epiteto di «antistorico» («l'antistorico secolo decimottavo»). E la spiegazione si ottiene ripensando al dissipamento accaduto allora di ogni velo simbolico, desunto dalla *veneranda antichità*, e al *crudo dualismo e contrasto*, che si venne stabilendo tra *Storia e Ragione*. Il Rinascimento era anch'esso affermazione della ragione umana, ma, nell'atto che rompeva con la tradizione medievale, si sentiva tuttavia legato a quella classica, e ciò gli dette come un'apparenza di coscienza storica (apparenza, non realtà). Ai filosofi antichi, a Platone contro Aristotele o all'Aristotele greco contro quello dei comentatori, si richiamarono sovente i filosofi del Rinascimento, e sotto la loro protezione si collocarono. Coi precetti dell'antichità, sia pure sottilizzando e sofisticando, cercarono i letterati di giustificare le nuove opere d'arte e i nuovi giudizî; e filosofi e critici e artisti volsero le spalle all'antichità solo quando e dove non era proprio possibile conciliazione alcuna, e anche in questo caso ciò osarono solamente i più ardimentosi. Le repubbliche antiche erano tolte in esempio dai politici, e Livio fu il loro testo, come pei cristiani la Bibbia; e la religione, spenta o spegnentesi negli animi degli uomini colti, era serbata come necessità pel popolo, strumento di governo, forma volgare di filosofia: nel che più o meno concordano tutti, dal Machiavelli al Bruno. Il savio legislatore o il «principe» del Machiavelli e il despota illuminato del Voltaire, idealizzamenti entrambi delle monarchie assolute che per quattro secoli plasmarono politica-

mente l'Europa, sostanzialmente sono affini; ma il politico cinquecentista, esperto delle debolezze umane e carico di tutta l'esperienza della ricca storia di Grecia e di Roma, studiava astuzie e transazioni, dove l'illuminista settecentista, imbaldanzito dalle sempre nuove vittorie della *Raison*, levava la bandiera di questa, e per questa impugnava la spada, e non provava alcun bisogno di coprirsi il volto di maschera. Il re Numa foggiava una religione per ingannare la plebe, e ne era lodato dal Machiavelli; ma il Voltaire l'avrebbe vituperato, come odiava e vituperava tutti gl'inventori di dommi e promotori di fanatismi. Che più? Il razionalismo del Rinascimento fu opera precipua dell'ingegno italiano, equilibrato, schivante gli eccessi, accomodante, artistico; l'illuminismo, opera precipua dell'ingegno francese, radicale, consequenziario, corrente agli estremi, logicista.

Messi a paragone i due ingegni e le due epoche, l'illuminismo doveva sembrare antistorico rispetto al Rinascimento, che, per virtù del confronto in tal modo e per tal fine istituito, veniva dotato di una intelligenza storica e di un senso dello svolgimento, che in effetto non ebbe, essendo stato intrinsecamente razionalista e antistorico come l'altro, e, in certo senso, più dell'altro. E dico più dell'altro, non solo perché l'altro, come si è mostrato, accrebbe assai le cognizioni e le idee storiche, ma anche appunto perché mostrò aperte tutte le contradizioni latenti nel Rinascimento; e questo fu un apparente regresso della coscienza storica, ma un effettivo incremento nella vita, e perciò nella coscienza storica stessa, come si vide chiaro subito dopo. Il trionfo e la catastrofe dell'illuminismo fu la Rivoluzione francese; e questa fu insieme la catastrofe e la catarsi della sua storiografia.

VI

La storiografia del romanticismo.

La reazione si manifestò col ritorno sentimentale al passato, e con la difesa che i politici impresero delle vecchie istituzioni, degne di essere serbate o ristabilite in vigore. Di qui due forme di rappresentazione storica, che sono bensì in qualche misura di tutti i tempi, ma che nel periodo romantico ebbero grande forza: la storiografia *nostalgica*, e la storiografia *restauratrice*. E poiché il passato al quale i cuori si volgevano e che formava materia di raccomandazioni pratiche, era precipuamente quello che l'illuminismo e la rivoluzione avevano avversato e abbattuto, – il medioevo, e tutto ciò che al medioevo somigliava o pareva somigliare, – l'una e l'altra storiografia furono, per così dire, medievalizzate. Come un corso d'acqua, stornato a forza dal suo letto naturale, vi rientra fragorosamente non appena rimossi gli ostacoli, un gran sospiro di soddisfazione e di giubilo, un caldo palpito di tenerezza dilatò e avvivò i petti nel riabbracciare, dopo così lunga ascesi razionalistica, la vecchia religione, le vecchie costumanze nazionali, regionali e locali, e rientrare nelle vecchie case e castelli e cattedrali, e ricantare le vecchie canzoni, e risognare le vecchie leggende; e, in questo tumulto di sentimenti, non si avvertì alla prima la profonda irremediabile mutazione accaduta negli animi, e attestata dall'ansia stessa, dallo spasimo, dal pathos di quell'apparente ritorno.

Sarebbe un rimpicciolire la storiografia nostalgica del romanticismo se la si facesse consistere in alcune particolari

opere letterarie; perché veramente essa penetrò in tutte o quasi le scritture di quel tempo come una corrente irresistibile, e si avverte non solo nei minori e meno ricchi ingegni, come nel De Barante, non solo nei temperamenti più poeticamente disposti come lo Chateaubriand, ma negli storici che presentano pensieri più importanti o schiettamente scientifici, per esempio nel Niebuhr. Divennero allora oggetto di universale o nazionale simpatia la vita cavalleresca, e la vita claustrale, le crociate, gli Hohenstaufen, i comuni lombardi e fiamminghi, i regni cristiani di Spagna lottanti con gli arabi, gli arabi stessi, e l'Inghilterra divisa tra sassoni e normanni, e la Svizzera di Guglielmo Tell, e le *Chansons de geste* e i canti dei trovatori e l'architettura gotica (caratteristica vicenda di un nome, escogitato già dal disprezzo e diventato allora nome di affetto), e la poesia, la letteratura e l'arte, rozze, ingenue e popolari: si ristamparono perfino tradotte o ridotte le cronache medievali, a godimento di larga e bramosa cerchia di lettori; si raccolsero i primi musei medievali, e si procurò di restaurare e compiere nello stile antico chiese e castelli e palazzi di città. La storiografia entrò in istretta relazione e ricambio col nuovo genere letterario, il romanzo storico, che originariamente nello Scott, e poi nei suoi innumerevoli seguaci in tutti i paesi, esprimeva la medesima nostalgia (e si distingueva perciò profondamente dal romanzo storico del Manzoni, che è sgombro di questo sentimento e la cui storicità è critica morale). Nostalgia, come si è detto, assai più moderna nel suo contenuto che non si credesse dapprima; tantoché ciascuno vi fu portato dal suo particolare motivo, religioso o politico, vecchio cattolicismo, misticismo, monarchia costituzionale, repubblica comunale, indipendenza nazionale e libertà democratica o aristocratica. Nondimeno, adoperando il passato come immagine poetica, si correva il rischio di mettere in contrasto la tendenza idealizzatrice delle immagini con la riflessione critica; onde quel certo che di comico, al quale il culto pel medioevo, divenuto superstizione, doveva andare incontro. Il Fueter riferisce

un arguto motto del Ranke a proposito di uno degli ultimi ragguardevoli rappresentanti della scuola romantica, del Giesebrecht, autore della *Storia dell'Impero tedesco*, e ammiratore ed esaltatore delle «virtù cristiano-germaniche», e della prestanza e possanza volitiva propria degli eroi medievali; il che il Ranke ebbe a definire «troppo virile e insieme puerile». Ma la puerilità, che è dato avvertire alle scaturigini di quella corrente ideale, prima del suo urto nel comico, è piuttosto la sublime puerizia del sogno poetico.

I motivi moderni e attuali, che nella storiografia nostalgica si presentano come sentimento, acquistavano forma riflessa, presso i medesimi o altri scrittori, come tendenze al cui servigio si piegavano i racconti; e anche qui sarebbe superfluo passare in rassegna tutte le varie forme e specificazioni di esse tendenze (cosa, d'altronde, già ottimamente fatta dal Fueter): dal persistente rousseauianismo di Giovanni Müller e del Sismondi, o dall'ideale del libero contadiname del Niebuhr, o da quello oltramontano del Leo, o imperialistico-medievale del già ricordato Giesebrecht e del Ficker, o vecchio-liberale del Raumer o neo-liberale del Rotteck e del Gervinus, all'anglicizzante del Guizot e del Dahlmann, al democratico del Michelet, al neoguelfo del Troya e del Balbo e del padre Tosti, all'egemonico prussiano del Droysen e del Treitschke, e via discorrendo. Ma tutti questi e altri storici di tendenza (salvo qualche rara eccezione) si appoggiano al passato, e nel passato, nella tradizione o nella dialettica della tradizione, trovano la giustificazione della loro tendenza. A nessuno piaceva più costruire con elementi di astratta ragione. Il caso estremo e tipico è offerto dalla scuola socialistica, che prese forma romantica nel suo maggiore rappresentante, in colui che le conferì valore di storiografia e di scienza, nel Marx: in piena opposizione agli ideali socialistici che erano apparsi nel secolo decimottavo, e vantando perciò di esser passata dall'utopia alla scienza; e la «scienza» era appunto la «necessità storica» attribuita alla nuova èra vaticinata, e il materialismo stesso non voleva essere

più quello naturalistico dei D'Holbach e degli Helvétius, ma si atteggiava a «materialismo storico».

Se la storiografia nostalgica è poesia e quella di tendenza è opera pratica e politica, in nessuna delle due si può riporre la storiografia, la vera storiografia del romanticismo, considerato in quanto epoca della storia del pensiero. Certamente, poesia e pratica nascevano da un pensiero e a un pensiero mettevano capo come a materia o problema di esso: la rivoluzione francese non fu già la causa o l'effetto di una filosofia, ma insieme causa ed effetto, filosofia in atto, genita e genitrice della vita che allora si svolse. Ma il pensiero nella forma di pensiero, e non già nella forma di sentimentale amore al passato o di sforzo per attuare un falso passato, è ciò che determina il carattere scientifico, che a noi importa mettere in luce, di quella storiografia. E, nella forma di pensiero, essa reagì al pensiero dell'illuminismo, crudamente dualistico, col contrapporgli il concetto di svolgimento.

Non già che quel concetto fosse alcunché d'interamente nuovo, spuntato allora per la prima volta: nessun concetto speculativo, che sia veramente tale, può mancare in un tempo e venir fuori in un altro; e la differenza sta solo in ciò, che in un tempo i problemi scientifici sembrano riferirsi a un aspetto più che a un altro del pensiero, sempre onnipresente nella sua totalità. Sicché, quando si dice che all'antichità o al secolo decimottavo mancò il concetto di svolgimento, si fa un'iperbole: iperbole che ha le sue buone ragioni, ma che tale rimane e non deve essere presa alla lettera ed intesa materialmente. E nemmeno poi è da credere che dell'importanza scientifica del concetto di svolgimento non si avesse alcun sentore o anticipazione prima del tempo romantico. Si potrebbe andare investigando le tracce di esso nel panteismo dei grandi filosofi della Rinascenza, e particolarmente del Bruno, e nello stesso misticismo, in quanto includeva il panteismo; e, più distintamente ancora, nelle rielaborazioni che si vennero facendo della ischeletrita concezione teologica col concepire il corso storico

come graduale educazione del genere umano, in cui le successive rivelazioni sarebbero state comunicazioni di libri via via meno elementari, dai primi libri sacri ebraici al Vangelo e alle revisioni del Vangelo: di che porge esempio il Lessing. Né i teorici dell'illuminismo furono sempre così terribilmente dualistici come quelli che ho ricordati, ma qualcuno, come il Turgot, pur senza smettere del tutto il preconcetto circa le epoche di decadenza, riconobbe il progresso del cristianesimo sull'antichità e dei tempi moderni sul cristianesimo, e s'industriò perfino di tracciare una linea di svolgimento, passante attraverso le tre età, la mitologica, la metafisica e la scientifica. Altri pensatori, come il Montesquieu, notarono la relatività delle istituzioni ai costumi e ai tempi; e altri, come il Rousseau, fecero larga parte alla forza del sentimento. E l'illuminismo ebbe al tempo suo stesso avversarî, non solamente sul punto dell'astrattismo politico e del fatuo ottimismo (tale, per es., il Galiani), ma anche in cose più sostanziali, che dovevano formare precipuo oggetto di critica più tardi, come il dispregio per la tradizione, per la religione e per la poesia, e l'arido naturalismo. Onde lo Hamann sorrideva della cieca fede dei Voltaire e degli Hume nelle dottrine astronomiche newtoniane e della loro acrisia circa le dottrine morali, e stimava necessario un ravvivamento della poesia e un riaffiatamento tra essa e la storia, e considerava la storia (proprio all'opposto del Bodin) non il più facile, sì anzi il più difficile di tutti i lavori mentali. Ma una ricchissima ed organica anticipazione del pensiero romantico si era avuta (come ormai dovrebbe tenersi assodato e universalmente noto) nella *Scienza nuova* del Vico (1725), il quale poté criticare l'illuminismo solo ai suoi inizî (quando era ancora semplice giusnaturalismo e cartesianismo), e nondimeno penetrò meglio che altri dipoi nei suoi riposti motivi e meglio ne misurò le conseguenze logiche e pratiche. Onde contrappose al superficiale scherno esercitato verso il passato in nome dell'astratta ragione lo spiegarsi della mente umana nella storia, come senso, fantasia e intelletto, come età divina o ferina, età

eroica ed età umana; e sostenne che nessun'età del genere umano fu nel torto, perché ciascuna ebbe la sua forza e la sua bellezza, e ciascuna fu necessario effetto della precedente e necessaria preparazione della seguente, l'aristocrazia della democrazia o la democrazia della monarchia, ciascuna giungente al momento giusto o come giustizia di quel momento.

Senonché nel periodo romantico il concetto di svolgimento non rimase più il pensiero di un filosofo solitario e inascoltato, ma si ampliò a convincimento generale; non apparve più timidamente adombrato o contraddittoriamente affermato, ma prese corpo e coerenza e vigore e predominio. È esso il concetto informatore della filosofia idealistica, culminante nel sistema hegeliano; e alla sua forza solo pochi, ancora involti nel dommatismo prekantiano, resistono, come è il caso dello Herbart, o si provano a resistervi e ne sono più o meno investiti, come è il caso dello Schopenhauer, e ancor più del Comte, e poi del positivismo evoluzionistico. E dà esso l'ossatura intellettuale a tutta la storiografia (salvo, anche qui, il caso dei ritardatarî e retrivi); e per esso quella storiografia corregge, in misura maggiore o minore, le stesse tendenze unilaterali che le venivano dal descritto moto sentimentale e politico, la tenerezza pel prossimo passato o «buon vecchio tempo», e pel medioevo. Tutta la storia è ora concepita come svolgimento necessario, e perciò tutta implicitamente, e più o meno anche esplicitamente, redenta; tutta appresa con sentimento sacro, quale già nel medioevo si riserbava a quelle sole parti di essa, che rappresentavano l'opera di Dio contro la potenza diabolica. Talché il concetto di svolgimento fu esteso all'antichità classica, e poi, col crescere delle cognizioni e dell'attenzione, alle civiltà orientali; e i Romani e i Jonî e i Dorî e gli Egizî e gli Indi riebbero la loro vita e la loro giustificazione, e furono a volta a volta amati quasi come si amò il mondo cavalleresco e cristiano. Ma l'estensione logica del concetto non trovò impedimento, presso i filosofi e gli storici, nemmeno nella ripugnanza che si sentiva pei tempi ai quali i nuovi tempi si contrapponevano,

per il secolo decimottavo; e si assistette alla consacrazione del giacobinismo e della rivoluzione francese nei libri stessi dei loro avversarî, e lo Hegel scorse in quegli avvenimenti il trionfo e la morte, ma l'uno non meno che l'altra, la «morte trionfale», dell'astratta soggettività moderna, inaugurata da Cartesio. Né solo gli avversarî, ma i carnefici e le vittime si riappaciarono; e Socrate, martire del libero pensiero e vittima dell'intolleranza, quale lo consideravano gl'intellettualisti del secolo decimottavo e lo considerano i loro superstiti ripetitori dei giorni nostri, fu ricondannato alla morte da lui ben meritata, in nome della storia, che non ammette rivoluzioni spirituali senza tragedie. Anche per questa parte l'estensore del *Manifesto dei comunisti*, che nell'affrettare coi voti e con l'opera la fine della borghesia usciva in un caloroso e grandioso elogio dell'opera compiuta dalla borghesia, si dimostrava legittimo figliuolo del pensiero romantico; perché a colui che si fosse attenuto all'ideologia del secolo decimottavo, il capitalismo e la borghesia sarebbero dovuti apparire nient'altro che storture, prodotti dell'ignoranza, della stoltezza e dell'egoismo, non meritevoli di alcun elogio, neppure funebre. Le passioni della maggior parte di quegli storici erano accesissime, non meno di quelle degli illuministi; e nonpertanto la satira, il sarcasmo, l'invettiva, almeno presso i migliori ingegni, giravano vivaci intorno all'intelligenza storica e non la opprimevano o negavano. L'impressione complessiva, che sorge da quelle narrazioni, è di un serio sforzo di rendere giustizia a tutti; e si deve alla disciplina data per questa parte alle menti e agli animi dai pensatori e storici del romanticismo, se a maledire Voltaire e il secolo decimottavo come opere del diavolo non restano ormai che i meno colti o i più fanatici fra preti e cattolici in genere, e a trattare con la medesima grossezza la reazione e la restaurazione e il medioevo non restano che i volgari democratici e anticlericali, simili questi a quelli nell'anacronismo e nel resto: l'illuminismo, con l'annesso giacobinismo, fu, come si è mostrato, una religione, e, venuto a morte, ha lasciato le sue sopravvivenze o superstizioni.

Concepire la storia come svolgimento è concepirla come storia di valori ideali, i soli che si svolgano; e perciò nel periodo romantico si moltiplicarono e specificarono vieppiù quelle storie di valori, che già avevano avuto tanto accrescimento nel periodo che precesse. Ma la novità di esse non consisteva semplicemente nell'esteriore moltiplicarsi, sibbene nel loro maturarsi interiore, correggendo quelle che si solevano comporre innanzi e che erano o raccolte erudite di notizie sconnesse o giudizio bensì, ma giudizio condotto sopra un modello imposto dall'esterno, che si pretendeva costruito dalla pura ragione ed era in realtà foggiato dall'astrazione e dall'immaginazione, arbitrario e capriccioso. Ed ecco che la storia della poesia e della letteratura non si commisura ormai all'ideale romano-umanistico, o a quello classicistico del secolo di Luigi XIV, o al raziocinativo e prosastico del Settecento, ma ritrova via via in sé stessa la propria misura e, dai primi tentativi degli Herder e degli Schlegel e poi dei Villemain e dei Sainte-Beuve e dei Gervinus, e, per l'antichità, dei Wolf e dei Müller, tocca in ultimo l'alto grado rappresentato dalla *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis. Ecco che la storia dell'arte si sente inceppata dal troppo angusto ideale lessinghiano-winckelmanniano, e si viene movendo verso il colore, verso il paesaggio, verso l'arte preellenica e postellenica, verso il romanico e il gotico e il rinascimento e il barocco, con un processo che va dal Meyer e dallo Hirth al Rumohr, al Kugler, allo Schnaase, fino al Burckhardt e al Ruskin; e tenta anch'essa qua e là di rompere le barriere delle scuole ed attingere la personalità, veramente artistica, degli artisti. La storia della filosofia compie la sua grande crisi con lo Hegel, il quale la fa passare dal soggettivismo astratto dei seguaci del Kant all'oggettività, e nella storia del pensiero considerata nella sua interezza, senza trascuranza di nessuna sua forma, riconosce la sola esistenza reale della filosofia; e dopo lo Hegel continuano in siffatta ricerca oggettiva, con più o meno di genialità, lo Zeller e il Fischer e l'Erdmann in Germania, il Cousin e la sua

scuola in Francia, lo Spaventa in Italia. Il simile accade nella storia delle religioni, la quale, dopo gli Spittler e i Planck, ultimi rappresentanti della scuola razionalistica, cerca di adottare criterî intrinseci di giudizio coi Marheineke, i Neander, gli Hase, e si configura in cospicua forma scientifica con lo Strauss, il Baur e la scuola di Tubinga; e, nella storia del diritto, dallo Eichhorn al Savigny, al Gans, al Lassalle. Anche nella storia che si chiama politica, il concetto di Stato cede sempre più il primato a quello di nazione, e la «nazionalità» sostituisce l'«umanità» e la «libertà» e l'«eguaglianza» e tutte le altre idee, già radiose ed ora smorte, dell'età precedente; e questo nazionalismo è stato a torto creduto regresso rispetto a quell'universalismo e cosmopolitismo, perché (nonostante le sue già notate esagerazioni sentimentali) dà effettivo avviamento alla concezione concreta dell'universale, il quale vive solo nelle sue creazioni storiche, tra cui sono appunto le nazioni, prodotti e fattori insieme dello svolgimento. Per effetto dell'acquistata coscienza del valore delle nazioni si ravviva il valore dell'europeismo, troppo conculcato ai tempi dell'illuminismo a causa dello spirito naturalistico che allora dominava e della reazione che si compieva contro gli schemi storici dell'antichità e del cristianesimo: quando pur dovrebbe essere evidente che la storia, concepita da europei, non può non essere «europocentrica», e che solo in relazione col corso della civiltà greco-romana, cristiana ed occidentale, si fanno in noi attuali e comprensibili le civiltà svoltesi sopra diverse linee, sempre che non si voglia cangiare la storia in una sala di esposizione dei diversi tipi di civiltà, col premio al più saggio! Anche si fa chiara, per la stessa ragione, la differenza tra storia e preistoria, e storia dell'uomo e storia della natura, che il naturalismo e il materialismo avevano illegittimamente connesse, al modo che ancora si osserva persino nell'opera dello Herder, il quale, in mezzo ai motivi nuovi, ne serbava non pochi del secolo in cui era nato e si era educato. Ma, soprattutto, nella storiografia romantica si nota la ricerca, e assai

spesso la felice attuazione, di un organico congiungimento di tutte le singole storie di valori spirituali, col mettere in relazione tra loro, per ciascun popolo e per ciascuna epoca, i fatti religiosi, filosofici, poetici, artistici, giuridici, morali, in funzione di un unico moto di svolgimento. Diventa allora detto comune che non si può intendere la letteratura senza conoscere le idee e i costumi, o la politica senza la filosofia, o (come un po' più tardi si avvertì) il diritto e i costumi e le idee senza l'economia. E giova ricordare di passata che non c'è quasi alcuna di queste storie di valori che, insieme con la coscienza della loro intrinseca unità, non sia già presentita e abbozzata nel Vico: storia della poesia, dei miti, del diritto, dei linguaggi, delle costituzioni, della ragione spiegata o filosofica, e via dicendo, sebbene in lui restino alquanto involute nell'epoca storica o sociologica, a cui ciascuna di esse andava particolarmente congiunta. Perfino la biografia moderna (che lumeggia ciò che l'individuo fa e patisce in rapporto alla missione che adempie e all'aspetto dell'Idea che in lui si attua) ha uno dei primi, e forse il primo monumento insigne, nell'autobiografia che il Vico compose, ossia nella storia dell'opera che la Provvidenza gli comandò e lo guidò a compiere «per varie e diverse che sembravano traversie ed erano opportunità».

Questa trasformazione della biografia non importa sconoscimento, anzi, per contrario, elevamento dell'individualità, che ritrova il suo vero significato nella relazione con l'universale, come questo la sua concretezza nell'altra. E, invero, nella storiografia romantica la forza individualizzatrice, la percezione delle fisionomie, degli stati d'animo, della forma varia delle idee, il senso delle differenze dei tempi e dei luoghi, si mostrano, si può dire, per la prima volta; cioè, non già sparsamente e come per accidente, e non più nella guisa sommaria e negativa dell'opposizione tra nuovo e vecchio, civile e barbaro, patrio ed estraneo. Che taluni di quegli storici si perdessero (sebbene di rado) in un'astratta dialettica d'idee, e che altri più di frequente sommergessero le idee nel pittoresco estrinseco

dei costumi e degli aneddoti, non vuol dir nulla, perché esagerazioni, unilateralità e squilibrî si notano in ogni tempo e in ogni progresso di pensiero. E neppure ha gran peso l'accusa che il colore dei luoghi e dei tempi, che gli storici romantici talora predilessero, fosse falso, perché ciò che importa, anzitutto, è questo tentativo di colorire, felice o infelice che riuscisse nell'effetto (se infelice, il quadro dovrebbe essere ricolorito, ma pur sempre colorito); e, poi, perché si è già ammesso che, oltre la storiografia vera e propria, operarono nel romanticismo immaginazioni e tendenze, le quali davano ai tempi e ai luoghi quel colorito immaginario ed esagerato, che i varî sentimenti e interessi suggerivano. La storia, che è pensiero, fu allora talvolta vagheggiata come una reviviscenza fantastica del passato, e si chiese a lei di venire ritrasportati, a godimento, nei vecchi castelli o nelle piazze delle città medievali, e di vedere i personaggi nelle vesti e nelle movenze loro proprie, e udirli favellare nella lingua e con l'accento dei tempi, e rifarsi contemporanei dei fatti, e apprenderli con lo spirito ingenuo di un contemporaneo: reviviscenza che, nonché al pensiero, nemmeno all'arte è dato ottenere, perché anche l'arte supera la vita, e sarebbe cosa inutile, come non è desiderata, perché ciò che l'uomo veramente brama è riprodurre in fantasia e ripensare il passato *dal presente*, non già diradicarsi dal presente per ricadere all'indietro nel morto passato. Certamente, quest'ultima fu un'illusione che appartenne a parecchi romantici (i quali, del resto, hanno, anche in ciò, i loro successori ai giorni nostri), e, in quanto illusione, o rimase uno sterile sforzo o si effuse in sospiro lirico; ma siffatta illusione fu uno dei varî aspetti, e non già il carattere essenziale della storiografia romantica.

Anche al romanticismo si deve se per la prima volta si stabilì la relazione e s'iniziò la fusione degli eruditi con gli storici, dei ricercatori di materiali con gli uomini di pensiero; la qual cosa, come si è detto, non era accaduta nel secolo innanzi, e neppure, a dir vero, nelle grandi età di erudizione

sia dell'ellenismo sia dell'umanesimo italiano, quando antiquarî e pensatori politici tennero gli uni e gli altri la propria via, reciprocamente indifferenti, e solo ideale politico, che a volte traluce dalle schede dell'antiquario (come il Fueter bene nota di Flavio Biondo), era quello di un governo che, procurando la calma, permettesse ai dotti le loro pacifiche occupazioni. Ma il motto d'ordine della storiografia romantica fu anticipato, anche per questa parte, dal Vico nella formola della riunione di filosofia e filologia, della reciproca conversione del vero col certo, dell'idea col fatto: la quale formola (e sia qui avvertito di volo) prova che non era punto storicamente esatta la sentenza del Manzoni, che convenisse riunire Vico e Muratori, cioè la filosofia e l'erudizione: due cose già unite dal Vico e la cui unione designa il valore precipuo dell'opera sua. Comunque, anche la sentenza manzoniana, nonostante la sua inesattezza, comprovava come la storiografia romantica avvertisse l'intimo rapporto tra erudizione e pensiero nella storia, che è ravvivamento e pensamento del documento serbato o restaurato dall'erudizione, e che anzi sollecita l'erudizione perché glielo ricerchi e prepari. Né il romanticismo si restrinse a proporre questa esigenza in astratto, ma esso creò veramente il tipo del filologo-pensatore (e talvolta altresì poeta), dal Niebuhr al Mommsen, dal Thierry al Fustel de Coulanges, dal Troya al Balbo o al Tosti. E allora per la prima volta si misero in valore le grandi raccolte e repertorî dell'erudizione dei secoli decimosettimo e decimottavo; e allora si promossero nuove raccolte, supplementi o rifacimenti di quelle, secondo i criterî sempre più rigorosi che si venivano elaborando e secondo le maggiori cognizioni e mezzi di cui si disponeva; e sorsero così l'opera dei *Monumenta Germaniae historica* e la scuola filologica tedesca (che era già da sezzo e divenne prima), modello l'una a consimili imprese e maestra l'altra nelle correlative discipline ai dotti della restante Europa. L'esigenza filologica della nuova storiografia, coadiuvata dal sentimento di nazionalità, dié vita anche nella nostra Italia

a quelle società storiche, a quelle raccolte di cronache, di leggi, di diplomi, a quelle riviste o «archivî storici» che sono le istituzioni in cui ancora si muove il lavoro storiografico ai giorni nostri. Esempio spiccato dell'efficacia dei bisogni schiettamente storici a coltivare la più paziente filologia può essere, tra gli altri, il *Corpus inscriptionum latinarum*, ideato e diretto da uno storico dell'energia passionale e della mente sintetica di un Mommsen. Nel secolo decimottavo (salvo qualche rarissima e parziale eccezione) gli storici disdegnavano le cartapecore e gli in-folio, o li aprivano impazienti, *bibentes et fugientes*; ma, nel decimonono, nessun serio spirito osò più affermare che si possa comporre storia senza lo studio, accurato, scrupoloso, meticoloso, dei documenti sui quali essa deve fondarsi.

Dileguarono di conseguenza, e piuttosto che per diretta ed aperta critica e polemica, al semplice tocco di questi nuovi convincimenti storiografici, le storie prammatiche degli ultimi secoli; e la parola «prammatica», già qualificazione di onore, si cominciò a pronunziare con tinta di dispregio, per designare una forma inadeguata del pensiero storico, e gli storiografi dell'illuminismo caddero in discredito: né solo il Voltaire e i francesi, ma gli Hume, i Robertson e gli altri inglesi, che parvero tutti scoloriti, scarsi di senso storico, rivolti unicamente all'aspetto politico delle cose, superficiali, tentanti invano di spiegare i grandi avvenimenti con le intenzioni degli individui e con le piccole cause o con le cause singole. E disparve anche la teoria della storia come oratrice e insegnatrice di virtù e di massime prudenziali, quella teoria che aveva goduto vita così lunga e tenace nell'antichità greco-romana e di nuovo dal Rinascimento in poi (e dicendo che tutte queste cose disparvero, è sempre sottintesa l'eccezione dei fossili, che pur persistevano allora, e persistono, con aria di viventi, ai nostri giorni); e si riprese verso la storia l'atteggiamento dello spirito cristiano, che la contempla come processo unico e senza ripetizioni, opera di Dio, la quale insegna direttamente con la sua stessa presenza, e non già in quanto materiale esemplificativo

di un insegnamento astratto, a lei estraneo. Come la parola «prammatica», si pronunziarono d'allora in poi, accompagnate da sorriso, le formole della *historia magistra vitae* o indirizzata *ad bene beateque vivendum*: formole alle quali crede chi crede, cioè chi riecheggia senza rimeditare e si appaga di concetti tradizionali e volgari. A che serve la storia? Alla storia stessa (si rispose), e veramente non è piccola cosa.

Per tutti questi suoi progressi, nascenti o convergenti in un solo, il nuovo secolo si gloriò del nome di «secolo della Storia», della storia che esso aveva deificata e al tempo stesso umanizzata, come non mai per l'addietro, e fatta centro della realtà e del pensiero. Quel titolo d'onore conviene confermare, se non al secolo decimonono per intero, al periodo suo romantico o idealistico; ma la riconferma non deve impedire di scorgere, con pari chiarezza, il l i m i t e di quella storicità, senza cui non sarebbe possibile intendere il posteriore e ulteriore moto di avanzamento. La storia fu allora deificata insieme e umanizzata; senonché la divinità e l'umanità confluirono veramente in uno, o non persistette una qualche divergenza? Fu sanato veramente il dissidio del pensiero antico mondano e di quello cristiano oltramondano, o non si ripresentò in nuova forma, se anche meno mitologica e più critica? E, nel dissidio, quale dei due elementi prevalse nella sua astrattezza, l'umano, o non piuttosto il divino?

Codeste interrogazioni accennano già la risposta; la quale è poi suggerita da un ricordo, che è di notizia comune, cioè che il periodo romantico non fu solo l'età splendida delle grandi storie evolutive, ma quella nefasta delle f i l o s o f i e d e l l a s t o r i a, delle storie trascendenti. In verità, quantunque il pensiero dell'immanenza si fosse fatto via via più profondo e ricco nel Rinascimento e nell'illuminismo, e quello della trascendenza sempre più evanescente, non perciò il primo aveva risoluto in sé il secondo, ma solamente lo aveva purificato e razionalizzato, come a lor modo, rispetto ai proprî tempi, avevano procurato e la filosofia ellenica e la teologia cristiana. Nell'età

romantica, continuarono purificazione e razionalizzamento; e qui fu il suo merito e insieme il suo difetto, perché quel vecchio concetto non era ormai più da raddrizzare, ma da invertire e rifare radicalmente. La concezione trascendente della storia si chiamò allora non più rivelazione e apocalissi, ma filosofia della storia, con denominazione tolta agli illuministi (al Voltaire principalmente), sebbene non più col significato che costoro le attribuivano, di una storia esaminata con ispirito spregiudicato o filosofico e adornata di riflessioni morali e politiche, ma con l'altro, affatto diverso, di una ricerca filosofica del disegno soprastante o sottostante alla storia, di una ricerca, insomma, di teologia, che, per laica o speculativa che fosse, teologia rimaneva. E poiché siffatta ricerca riesce sempre a una razionalizzata mitologia, non c'è ostacolo a estendere il nome di «mitologia» alla filosofia della storia, o il nome di «filosofia della storia» alla mitologia, come io ho fatto, chiamando «filosofia della storia» tutte le concezioni trascendenti della storia, che tutte distaccano fatto e idea, avvenimento e spiegazione, azione e fine, mondo e Dio. E poiché trascendente è nella sua interna struttura la filosofia della storia, non reca meraviglia che tale sempre si manifesti in tutte le forme svariatissime che rivestì nel periodo romantico, persino presso filosofi avidi d'immanenza, come lo Hegel, gran distruttore del platonismo, che nel platonismo pure rimane in più parti impigliato: tanto è tenace quell'avversario, che ogni pensatore porta in sé medesimo, e non può fronteggiare, ma deve strappare dal suo proprio cuore.

Ma, senza addentrarci in un particolare esame degli assunti che romantici e idealisti si proposero nel costruire le loro «filosofie della storia», basterà, a dimostrazione dell'indirizzo trascendente delle loro costruzioni, guardare alle conseguenze; le quali erano tali da compromettere nel metodo e danneggiare nell'esecuzione le storie romantiche, così vigorosamente ideate dapprima come unità di filosofia e filologia. Una delle conseguenze fu, per l'appunto, il riaccennarsi del disprezzo verso

l'erudizione presso quegli stessi che la adoperavano e promovevano; e, altre volte, un raccomandarla a parole e spregiarla nel fatto: atteggiamento contraddittorio, turbato da cattiva coscienza, tantoché le raccomandazioni suonano poco sincere, e il dispregio è pavido, e ora si scopre, ma più spesso si cela. Pure, tra codesti avvolgimenti e infingimenti, si colgono a volo parole rivelatrici, come quelle di una storia a priori (Fichte, Schelling, Krause, e, in parte almeno, Hegel), che sarebbe la storia vera, dedotta da puri concetti, o letta nel caos dei fatti con l'aiuto dei puri concetti, o divinata in non si sa quale rapimento da veggente di Patmo: una storia schiva dell'imbroglio dei casi e delle azioni umane, e, come storia filosofica, lasciante fuori di sé, quasi rifiuto, una storia meramente narrativa, che poteva a volta a volta servire da grezza materia ai romanzi o da testo alle prediche e ai precetti dei moralisti e politici. E dal seno di una filosofia, che aveva cercato di farsi storia rendendo insieme la storia filosofia, si vide risorgere (prova che il disegno non era stato veramente tradotto in atto) la distinzione di filosofia e storia, di modo storico e modo filosofico di pensare, e l'antipatia vicendevole e la vicendevole inimicizia dei due ordini di ricercatori. Gli storici «di mestiere» furono costretti a difendersi contro i loro genitori (i filosofi), e finirono col perdere ogni pietà verso le debolezze dei genitori, anzi col rinnegarli per tali e trattarli da intrusi e ciarlatani.

Il dissapore e il malanimo erano tanto più inevitabili in quanto i «filosofi della storia», cioè gli storici travagliati da trascendenza, non sempre si tennero contenti (né a rigore potevano) della distinzione tra storia filosofica e storia narrativa e, com'era naturale, procacciarono di mettere in armonia le due storie, e far corrispondere i fatti agli schemi da essi immaginati o dedotti: nel che furono portati a usare, come si dice, violenza ai fatti in favore del sistema, onde si videro tagliate fuori della storia parti importantissime, con procedimenti procustei, e quelle che vi erano accolte tirate a un senso, che non era genuino ma imposto:

perfino le partizioni cronologiche, semplice sussidio pratico delle narrazioni, vennero torturate (come si usava nel medioevo) per innalzarle al grado di partizioni ideali. In codesti arbitrî, non solo la luce della verità si oscurò, non solo s'introdussero poetiche fantasie e simpatie (si ricordi per tutte l'idealizzazione dell'Ellade e di questa o quella delle stirpi elleniche), ma accadde cosa anche più direttamente offensiva della verità e della giustizia, perché penetrarono nella storia, sotto colore di alta filosofia, le tendenze e gli amori e odî dello storico in quanto uomo di parte, di chiesa, di tale e tale popolo, stato o razza. E allora fu inventato il germanesimo, coronamento e perfezione del genere umano, un germanesimo che sarebbe stato la più pura espressione dello spirito ario, ed avrebbe restaurato l'idea del popolo eletto, e rifatto un giorno il viaggio verso l'Oriente; e furono celebrati a volta a volta la monarchia semiassoluta, come forma assoluta degli stati, e il luteranesimo speculativo, come forma assoluta delle religioni, e foggiate altre siffatte vanterie, con le quali la boria germanica pesò sui popoli europei, anzi sul mondo tutto, e fece in qualche modo pagare il beneficio della nuova filosofia, che la Germania aveva data al mondo. Ma non è da credere che la boria germanica non fosse combattuta con le sue stesse armi; e, se gl'inglesi poco specularono e i francesi erano troppo, anche per recenti esperienze, fermi nella loro fede dei *gesta Dei per Francos* (divenute gesta della Ragione e della Civiltà), i popoli che si trovavano in condizioni meno felici e risentivano più aspra l'inflitta censura d'inferiorità o di senilità, reagirono: e il Gioberti scrisse un *Primato d'Italia*, e il Cieszkowski un *Paternostro*, che annunziava il primato futuro del popolo slavo e più particolarmente del polacco.

Ancora una conseguenza delle «filosofie della storia» fu il rifiorire delle «storie universali», nel fallace significato di storie globali dell'umanità, anzi del cosmo, che il medioevo aveva narrate nelle sue cronache *ab origine mundi*, e *de duabus civitatibus* e *de quattuor imperiis*, e il Rinascimento e l'illuminismo ridotte a mere compilazioni volgari, ponendo altrove il proprio

interesse. Con le filosofie della storia, tornarono le «*imagines mundi*»; e tali erano esse medesime, trascendenti storie universali, con la congiunta «filosofia della natura». La successione delle nazioni vi prese il posto della serie degli imperi; e a ciascuna nazione, come già agli imperi, fu assegnato uno speciale ufficio, adempiuto il quale essa spariva o si traeva in disparte, avendo trasmessa la lampada della vita, che non più di una volta doveva passare per le mani della medesima nazione; e la nazione germanica vi fece le parti dell'Impero romano, che non sarebbe morto mai, in perpetuo o fino alla consumazione dei secoli e al regno di Dio.

Svolgere le forme varie della filosofia della storia gioverebbe a chiarire le interne contradizioni della dottrina e a rendere ragione delle correzioni che vi s'introdussero per sanare alcune di quelle, producendone nell'atto stesso altre. E si dovrebbe in tale esame assegnare un posto a parte al Vico, che offre una «filosofia della storia» assai complessa, la quale per un verso non nega, sebbene passi sotto silenzio, la concezione cristiana e medievale (come non nega la distinzione agostiniana delle due città, o del popolo eletto e del gentile, ma indaga solo l'effettiva storia del secondo); e, per un altro verso, ripiglia il motivo orientale e antico dei circoli (corsi e ricorsi), ma il corso intende come svolgimento e crescenza, e il ricorso come un dialettico ritorno, che per altro non sembra che dia luogo a progresso, sebbene non lo escluda, e sebbene non escluda l'opera della libertà o l'eccezione della contingenza. Medioevo e antichità fermentano in questa concezione, preparando il pensiero romantico e moderno[1]. Ma, nell'età romantica, l'idea del circolo (che pure conteneva una grande esigenza mentale da appagare) cedette innanzi all'idea del corso lineare, desunta dal cristianesimo, e del progresso a termine, che si

[1] L'esposizione e la critica della dottrina vichiana sono date largamente nel vol. II dei miei *Saggi filosofici: La filosofia di Giambattista Vico*[4] (Bari, 1947).

conclude con uno stato limite o con l'entrata in un paradiso di progresso indefinito, d'incessante gioia senza dolore. E in siffatta concezione ora si mescolano teologia e illuminismo, come nello Herder; ora si tenta una storia secondo le età della vita e le forme dello spirito, come nel Fichte e nella sua scuola; ora l'idea attua temporalmente la sua logica ideale, come nello Hegel; ora ricompare l'ombra di un Dio, come nel deismo del Laurent e di parecchi altri; ora il Dio è quello della vecchia religione, ma ammodernato, nobile, giudizioso, liberale, come nel temperato cattolicesimo e protestantesimo. E poiché in tutti questi schemi il corso ha necessariamente un termine, enunciato e descritto e perciò già vissuto e passato, non mancarono conati a prolungare o prorogare o variare quel termine, e risorsero gli abati Gioacchini, che si chiamavano ora «apocalittici slavi» o in altro modo, e che aggiunsero nuove ère a quelle descritte. Ma ciò non cangiava nulla alla concezione generale. E nulla immutavano in essa le filosofie della storia, che si suole denominare irrazionalistiche, del secondo Schelling, per esempio, o dei pessimisti, perché è chiaro che la decadenza da costoro descritta è un progresso all'inverso, un progresso nel male e nel dolore e ha un termine nell'acme del male e del dolore; ovvero mette capo a una redenzione ed è allora, sotto metafore pessimistiche, un progresso verso il bene. Ma se l'idea dei circoli, che si ripetono identici, opprime la coscienza storica, che è coscienza dell'individualità e diversità perenne, questa del progresso a termine la opprime in altra guisa, perché dichiara imperfette tutte le creazioni della storia, salvo l'ultima, nella quale la storia si arresta e che perciò sola ha valore assoluto; e, insomma, toglie pregio alla realtà in favore di un'astrazione, all'esistenza in favore dell'inesistente. Ed entrambe poi, vale a dire tutte le filosofie della storia, comunque determinate, insidiavano il concetto di svolgimento, e l'incremento storiografico ottenuto, mercé di esso, dal romanticismo; e, quando questo danno non accadeva (come in parecchi storici egregi, i quali narravano ottimamente la storia pure professando il loro ossequio all'a-

stratta filosofia della storia, che salutavano da lunge o da vicino ma si guardavano dall'introdurre nelle loro narrazioni), era segno che il contrasto non veniva avvertito, o almeno non avvertito, come l'avvertiamo ora noi, nel suo profondo stridore; era segno che anche il romanticismo ebbe problemi sui quali molto lavorò e che assai approfondì, e altri sui quali lavorò punto o poco e tenne a bada, appagandoli alla meglio. Anche la storia, come l'individuo che lavora, fa «una cosa alla volta»; e trascura o lascia correre con piccoli ritocchi provvisorî quelle alle quali non può attendere di presente, e a cui si volgerà poi, quando avrà le mani disimpacciate.

VII

La storiografia del positivismo.

Le filosofie della storia offendevano la coscienza storica in tre punti, nei quali essa è a buon diritto assai gelosa: l'integrità degli avvenimenti storici, l'unità della narrazione col documento, e l'immanenza dello svolgimento. E da questi tre punti insorse, recisa e spesso violenta, l'opposizione contro la «filosofia della storia» e contro la storiografia del romanticismo in genere: opposizione che aveva a fondamento un comune motivo, come è comprovato dal frequente affiatarsi e affratellarsi, pur tra particolari dissensi, di coloro che la rappresentarono; ma che giova, per ragioni di chiarezza, considerare nella sua triplicità e designare come quella degli *storici*, dei *filologi* e dei *filosofi*.

Gli storici, e intendiamo coloro che avevano mente meglio disposta alla investigazione dei fatti particolari che non alle teorie, e maggiore cultura e pratica della letteratura storica che non della speculativa, foggiarono il motto: che la storia *debba essere storia e non già filosofia*. Non che essi si arrischiassero a negare la filosofia: che anzi protestarono riverenza a lei e perfino alla religione e teologia, e condiscesero anche a fare qualche rapida e cauta escursione in quelle acque; ma volevano di solito dirigere il timone pei placidi golfi della verità storica, evitando i tempestosi oceani dell'altra: la filosofia doveva restare al confine dell'opera loro. E neppure contestarono, almeno nel suo principio, il diritto delle grandiose costruzioni di «storia universale»; ma raccomandarono e pra-

ticamente preferirono le storie nazionali o altrimenti monografiche, che si possono studiare con sufficiente sicurezza nei loro particolari; e alle storie universali sostituirono collezioni di storie degli Stati e dei popoli. E poiché in quelle storie universali, e nelle stesse storie nazionali, il romanticismo aveva introdotto le sue varie tendenze pratiche (che le filosofie della storia avevano poi dommatizzate), gli storici misero nel loro programma, e talvolta anche nell'opera loro, l'astensione dalle tendenze nazionali e di parte; pure rivendicando il diritto di far sentire il loro pensiero di patrioti e di politici, ma, come dicevano, senza alterare con ciò il racconto dei fatti, che si sarebbe dovuto muovere indipendente da quelle loro opinioni, o confortarle spontaneamente col suo medesimo decorso. E poiché nel romanticismo passione e giudizio filosofico si erano confusi e a vicenda contaminati, quell'astensione fu estesa altresì al giudizio intorno alla qualità dei fatti che si narrano; e fu reputata di spettanza dello storico la realtà e non il valore del fatto, rimandandosi volentieri, per una più profonda qualifica di esso, a quel che ne avrebbero pensato teorici e filosofi. La storia non doveva essere né tedesca né francese, né cattolica né protestante; ma nemmeno pretendere di risolvere queste e altrettali antinomie in una concezione più ampia, come era stato tentato dai filosofi della storia, sì invece neutralizzarle tutte in un saggio scetticismo o agnosticismo, e attenuarle in una forma di esposizione condotta col tono di un riassunto presidenziale, attento alle voci delle opposte parti e cortese verso tutte. V'era in ciò della diplomazia; e non è maraviglia che molti diplomatici o alunni in diplomazia collaborassero a questo tipo di storia, e che per le fonti diplomatiche nutrisse speciale predilezione il maggiore di tutti gli storici di questa scuola, Leopoldo Ranke, nel quale si ritrovano tutti i tratti che abbiamo segnati. Egli, per l'appunto, combatté sempre, e assai conferì a discreditare tra gli storici, la filosofia, e in particolare quella hegeliana; ma decorosamente, guardandosi da ogni parola rude o troppo forte, e professando la ferma

convinzione che nella storia ci sia la mano di Dio, una mano che non si può afferrare con le nostre mani, ma che ci sfiora il volto e ci avverte della sua azione. Egli svolse il suo lungo e fecondissimo lavoro di storico per monografie, evitando le costruzioni universali; e, quando negli ultimi anni della sua vita si accinse a comporre una *Weltgeschichte*, la staccò accuratamente dall'universo, e dichiarò che essa si sarebbe «perduta in fantasmi e filosofemi», se avesse abbandonato il saldo terreno delle storie nazionali, e avesse cercato altra universalità che non sia quella delle nazioni che, «operando l'una sull'altra, appaiono l'una dopo l'altra e costituiscono le une con le altre una totalità vivente». Egli, nel suo primo lavoro, protestò, con fine ironia, che non avrebbe potuto mettersi sulla coscienza il grave carico, assegnato alla storia, di giudicare il passato o d'istruire il presente per l'avvenire, ma che soltanto si sentiva in grado di venir mostrando «come le cose propriamente fossero andate» (*wie es eigentlich gewesen*), e a questo metodo procurò attenersi in tutta la sua opera, e colse allori inconseguibili ad altri, fino al punto di scrivere, egli luterano e tale rimasto tutta la sua vita, una storia dei papi del periodo della Controriforma, accolta con favore in tutti i paesi cattolici; fino al maggior punto, egli tedesco, di scrivere di storia francese senza dispiacere ai francesi. Ingegno elegantissimo, seppe destreggiarsi tra gli scogli, senza mai lasciar intravvedere le sue proprie convinzioni religiose o filosofiche, e senza trovarsi mai costretto a nettamente risolversi, e in ogni caso non stringendo mai dappresso gli stessi concetti a cui ricorreva, le «idee storiche», la perpetua lotta di Stato e Chiesa, il concetto dello Stato. Il Ranke fu ideale e maestro a molti storici del suo paese e a parecchi di fuori; ma, anche senza la sua diretta efficacia, il tipo di storia da lui rappresentato germinò dappertutto, dove un po' prima, dove un po' dopo, a misura del calmarsi un po' prima o un po' dopo delle grandi passioni politiche e del fervore filosofico nei varî paesi: in Francia, per esempio, prima che in Italia, dove la filosofia idealistica

e il movimento nazionale fecero sentire la loro forza nella storiografia oltre il 1848, e fin intorno al 1860. Ma il tipo di storia, che quasi quasi battezzerei col nome di «diplomatico», adoperando sul serio la designazione che dapprima ho data per ischerzo, ha ancora fortuna presso i ben pensanti, che amano la cultura, ma non vogliono guastarsi il sangue con le passioni di parte né rompersi la testa con le speculazioni filosofiche: benché, come si può immaginare, non sempre venga trattato con l'intelligenza, l'equilibrio e la finezza di un Leopoldo Ranke.

L'ardimento di respingere addirittura l'intromissione del pensiero nella storia, che era mancato agli storici diplomatici (perché mancava loro la necessaria innocenza a tale ardimento), l'ebbero invece i filologi, innocentissimi. L'ebbero tanto più facilmente in quanto il concetto di sé medesimi, anteriormente modesto, si era assai accresciuto e aveva gonfiato i loro petti pel grado di esattezza a cui era pervenuta l'indagine delle cronache e dei documenti e per l'accaduta fondazione (che non fu, a dir vero, creazione *ex nihilo*) del metodo critico o storico, che si esplicava nella sottile e accurata genealogia e risoluzione delle fonti, e nella critica interna dei testi. Tanto più facilmente codesto orgoglio di filologi prevalse, in quanto il perfezionamento del metodo accadeva in un paese come la Germania, dove la mutria pedantesca fiorisce meglio che altrove, e dove, per effetto dello stesso abito ammirevolissimo della serietà scientifica, la «scientificità» è assai idoleggiata, e questa parola viene ambiziosamente adoperata anche per ogni cosa che concerna i contorni e gli istrumenti della scienza vera e propria, come è il caso della raccolta e critica delle narrazioni e dei documenti. I vecchi eruditi italiani e francesi, che al lor tempo fecero compiere al «metodo» avanzamenti non minori di quelli che si ebbero poi nel secolo decimonono in Germania, non sognavano di produrre così «scienza», e molto meno di gareggiare con la filosofia e la teologia, e di poterle scacciare e sostituire col loro metodo documentario. Ma, in Germania, ogni meschino

copiatore di testi e collettore di varianti e scrutatore di dipendenze tra i testi e congetturista del testo genuino, si eresse a uomo di scienza e di critica, e osò non solo guardare a faccia a faccia, ma con superiorità e dispregio, come uomini «antimetodici», uno Schelling o un Hegel, un Herder o uno Schlegel. Dalla Germania si diffuse questa mutria pseudoscientifica negli altri paesi di Europa, e ora anche in America: sebbene in altri paesi incontrasse con più frequenza spiriti irreverenti, che ne risero. E allora la prima volta si manifestò in grado insigne quel metodo di storiografia che ho denominato «storia filologica» o «erudita»: cioè si presentarono camuffate come storie, e come sole degne e scientifiche storie, le più o meno giudiziose compilazioni di fonti, che pel passato si dicevano *Antiquitates*, *Annales*, *Penus*, *Thesauri*, e simili. La fede di quegli storici era riposta in un racconto, del quale ogni parola potesse appoggiarsi a un testo, e nient'altro ci fosse che quanto era nei testi, sceverati e ripetuti, ma non pensati, dal filologo narratore: la loro speranza, nel poter assurgere a poco a poco, movendo da compilazioni circa singoli tempi, regioni ed avvenimenti, a compilazioni comprensive, riassumenti di grado in grado le meno comprensive, sino a ordinare l'intero sapere storico in grandi enciclopedie, delle quali forniscono saggi quelle, ora sistematiche ora lessicali, che sono state messe insieme da gruppi di specialisti, guidati da un direttore specialista, per la filologia classica, romanza, germanica, indoeuropea e semitica. A togliere aridità ai loro lavori, i filologi s'inducevano talvolta a mettervi qualche ornamento di commozioni affettive e di sguardi ideali; e attingevano le une e gli altri ai loro ricordi ginnasiali, alle frasi della filosofia di moda e alle comuni disposizioni sentimentali verso la politica, l'arte e la morale. Ma tutto ciò facevano con molta moderatezza, per non perdere la reputazione di gravità scientifica e per non fallire al rispetto dovuto alla scientifica storia filologica, che disdegna i vani ornamenti onde si compiacciono filosofi, dilettanti e ciarlatani. Giungevano essi a tollerare gli storici del tipo di sopra

descritto, ma come minor male, e più spesso inclinavano a perdonare loro i peccatuzzi del commercio che intrattenevano con le «idee», in grazia dei «documenti nuovi», che quelli avevano scoperti o adoperati, e che si potevano sempre cavar fuori dai loro libri come residuo utile, purificandoli dai miscugli «soggettivi», dalla elaborazione cioè che se n'era tentata. La filosofia era nota ad essi solo come «filosofia della storia», ma, anche in quanto tale, piuttosto per fama orrenda che per diretta apprensione; e sapevano a memoria, e ridicevano a ogni istante, cinque o dieci aneddoti di errori circa nomi e date, nei quali erano incorsi in fatto di storia celebri filosofi: facilmente dimentichi degli innumerevoli nei quali incappano (come più esposti a tal peccato) gli eruditi; e quasi quasi immaginavano che la filosofia fosse stata inventata apposta per alterare i nomi e turbare le date confidate alle loro cure amorose, e fosse come l'abisso aperto dal demonio per trarvi a perdizione la severa storia «documentata».

La terza schiera di oppositori contro la filosofia della storia si componeva di filosofi o di storici-filosofi, ma tali che rigettavano questo nome, scegliendone altro meno sospetto, o lo temperavano con qualche aggettivo, o lo accettavano bensì, ma con opportuni schiarimenti: filosofi positivisti, naturalisti, sociologi, empiristi, criticisti, o come altrimenti loro piacque dirsi. Loro proposito era di far l'opposto di ciò che avevano fatto le filosofie della storia; e poiché queste avevano operato col concetto di *fine*, essi tutti giuravano di operare con quello di *causa*, e di cercare di ogni fatto la causa, e, via via generalizzando, le cause o la causa dell'intero corso storico: quelli avevano tentato una *dinamica* della storia, ed essi lavoravano a una *meccanica* storica, a una fisica sociale. Contro la filosofia della storia si rizzò una scienza speciale, in cui quel moto naturalistico e positivistico esaltava sé stesso: la Sociologia. La sociologia classificava i fatti umani e ne determinava le leggi di mutua dipendenza, e con queste leggi forniva ai racconti degli storici i principî di spiegazione. D'altra

parte, gli storici raccoglievano diligentemente i fatti e li offrivano alla sociologia, perché ne spremesse il succo, cioè li classificasse e ne astraesse le leggi. Storia e sociologia stavano, dunque, come zoologia e fisiologia, mineralogia e fisica, o in altra consimile relazione; e si diversificavano dalle scienze fisiche e naturali solo per la loro maggiore complessità. Come per tutte le scienze fisiche e naturali, anche per la storia condizione di progresso sembrava l'introduzione del calcolo matematico, e a ciò veniva incontro, insperato aiuto, una nuova «scienza», sorta dall'umile pratica amministrativa, geniale creazione della burocrazia, la Statistica. E poiché tutta la scienza si veniva modellando sull'idea di un'officina di condensazione, anche per la storia s'invocavano e si abbozzavano «sintesi», cioè quadri storici, nei quali si riassumessero le leggi e i fatti dominanti delle singole storie come in una sorta di tabella o di atlante, che mostrasse a colpo d'occhio le cause, e i fatti che ne discendevano. È necessario rammentare i nomi dei fondatori e fautori di questa scuola? del Comte, del Buckle, del Taine fino via via a quelli dei recenti storici che ancora la seguono, il Lamprecht o il Breysig? È necessario richiamare i programmi più conseguenti e più paradossali della scuola, come per l'appunto l'introduzione del Buckle alla sua storia della civiltà o il libro del Bourdeau sull'*Histoire et les historiens*? Queste e altrettali dottrine positivistiche sono presenti nel ricordo, o perché cronologicamente a noi prossime o perché non è spenta l'eco del rumore che suscitarono; e dappertutto si osservano le tracce della loro efficacia. Dappertutto, e anzitutto nel pregiudizio che hanno rassodato (e che converrà pazientemente corrodere e dissolvere), che la storia, la vera storia, si costruisca col metodo naturalistico e adoperi l'induzione causale; e poi nei molteplici concetti naturalistici dei quali hanno imbevuto il pensiero moderno: razza, eredità, degenerazione, imitazione, influsso, clima, fattori storici, e via discorrendo. E anche qui, come per le filosofie della storia, bastando a noi qualificare il fatto in ciò che gli è essenziale,

non indugeremo sulle varie forme particolari di esso, cioè sul vario modo in cui furono enunciate ed enumerate le cause storiche, e sulle varie proposte di questa o quella come causa suprema: ora la razza, ora il clima, ora l'economia, ora la tecnica, e via discorrendo. Anche qui lo studio delle forme particolari sarebbe giovevole a chi volesse svolgere in particolare la dialettica e la dissoluzione interna di quella scuola, e mostrare nei varî suoi modi l'intrinseca tendenza a superare sé medesima, senza, per quella via, riuscirvi.

Che le tre schiere di oppositori alle «filosofie della storia», e i tre prodotti con cui si argomentavano di sostituirle — la storia diplomatica, la storia filologica e la storia positivistica, — si mostrassero tra loro discordi, si è accennato; e può ora confermarsi col rammentare che gli storici diplomatici disprezzavano la gretta erudizione e si tenevano diffidenti verso le costruzioni del positivismo, e gli eruditi, a lor volta, temevano maltrattamenti di nomi e di date, e scotevano la testa innanzi agli storici diplomatici e al loro procedere disinvolto da uomini di mondo; e, infine, i positivisti consideravano questi come gente che non penetrava nel fondo delle cose, fino alle cause naturali o generali, e rimproveravano agli eruditi la loro incapacità a sollevarsi alle leggi e a stabilire la verità dei fatti in conformità di codeste leggi, sociologiche, fisiologiche o patologiche. Ma altresì può confermarsi ciò che si è notato intorno al comune concetto che tutti li animava e alla loro sostanziale affinità, perché gli eruditi, quando dovevano ammantarsi di una speciale filosofia, si pavoneggiavano volentieri di alcun brandello di pensiero o di fraseologia positivistica, e, innanzi ai problemi speculativi, partecipavano al riserbo e all'agnosticismo dei positivisti e degli storici diplomatici; e, del pari, ai positivisti non era possibile sconoscere la giustezza della richiesta, che gli eruditi facevano, delle testimonianze sicure e dei documenti autentici; e gli storici diplomatici concordavano con essi nella formola che la storia non debba essere filosofia e che la ricerca debba prescindere dalla finalità e seguire la linea

della causalità. Con varie gradazioni, con varî intenti particolari, con varia preparazione e con mezzi varî, tutte le tre schiere di oppositori negavano insomma, ad una con la trascendenza della filosofia della storia, l'unità della storia con la filosofia.

E, concordi come erano queste scuole in ciò che negavano, tutte e tre diventano per noi soggetto di una critica, che le accomuna nella medesima negazione. Perocché a dar vigore al moderatismo e a mantener saldo l'eclettismo della storia diplomatica non valgono neppure l'ingegno e l'abilità di un Ranke; e la transazione si rompe per la mancanza, da parte di tutti i contraenti, all'impegno che si era assunto contro le proprie forze e contro l'intrinseca possibilità. Fallisce l'idea di una storia agnostica, non filosofica ma non negatrice della filosofia, non teologica ma non antiteologica, e restringentesi alle nazioni e ai reciproci influssi delle nazioni, perché il Ranke stesso era costretto a riconoscere potenze o Idee che superano le nazioni, e che, in quanto tali, richiedono di essere giustificate speculativamente in una filosofia o in una teologia; e a questo modo egli si porgeva segno alle accuse dei positivisti, che screditavano quelle idee come «mistiche». Per la stessa ragione altri le veniva a poco a poco riducendo da idee o moti spirituali a prodotti naturali e fisiologici, come tentò un ardente seguace del Ranke, il Lorenz, con la sua dottrina delle generazioni e dell'eredità, cadendo in quel fisiologismo e naturalismo dal quale il maestro si era preservato. E, compiuto questo passaggio dalla spiritualità alla natura, non si teneva ritto neppure il muro divisorio tra storia e preistoria, tra storia della civiltà e storia della natura. D'altra parte, interpetrando le idee come trascendenti o come rispondenti al disegno della volontà divina che governa il mondo secondo una legge e lo conduce secondo un piano di viaggio, si tornava alle «filosofie della storia». Illusoria non meno era la vantata imparzialità e obbiettività, che poggiava sopra un'astuzia letteraria di mezze parole, di sottintesi, di prudenti silenzî; e contro il Ranke e la

sua storia dei papi otterrà sempre ragione, sotto il rigoroso aspetto critico, quel gesuita che obiettava: — Il papato o è in tutto e per tutto ciò che afferma di essere, istituzione del figlio di Dio fatto uomo, o è una menzogna. Rispetto e cautele qui non hanno luogo. *Tertium non datur.* — Per quella via, in effetti, non si usciva dalle tendenze dei partiti, ma tutt'al più si costituiva un terzo partito, degli aspettanti, dei tolleranti, dei tepidi, degli indifferenti. La debole coerenza dei concetti direttivi del Ranke si può scorgere in quel luogo della sua *Storia universale*, nel quale, toccando, a proposito di Tacito, delle vicende della propria disciplina, dichiara che «non si può parlare né presso gli antichi né presso i moderni di un tranquillo e uniforme svolgimento progressivo della storiografia, perché l'oggetto stesso si forma nel corso del tempo ed è sempre diverso, e le concezioni dipendono sempre dalle circostanze tra le quali l'autore vive e scrive»; e viene a fare a questo modo atto di rassegnazione al cieco contingentismo: il che quanto sia ingiusto mostra il presente schizzo storico, che, senza sforzi di artificio, ha tracciato lo svolgimento organico e progressivo del pensiero storico dai greci ai tempi moderni. E come, d'altro canto, quella debole coerenza d'idee, ossia quella trama d'idee che per proposito egli lasciava nel vago, gli rendesse difficile imprimere vita a un vasto racconto storico, tutta la *Storia universale* ne è prova, così slegata e pesante e uscente perfino in riflessioni estrinseche, — com'è, per esempio, nelle prime pagine del primo volume, il ravvicinamento di Saul e Samuele agli imperatori in lotta coi papi, e della politica di Roboamo e Geroboamo alle politiche avversarie degli stati centralizzanti e delle regioni centrifughe dei tempi moderni; — e, in genere, in non pochi degli scritti del Ranke si osserva qua e là un ricadere (come era inevitabile) nel metodo prammatico. E quel che si è detto del Ranke è da ripetere, con più forte accento, dei suoi discepoli e di coloro che coltivarono lo stesso tipo conciliatoristico di storia. Quanto alla storia filologica, il ricordo che si è fatto del suo programma ne chiarisce la

nullità, perché esso mette capo, per direttissima via, a un duplice assurdo. Applicando invero il più rigoroso metodo delle testimonianze, non c'è testimonianza che non possa essere messa in sospetto e infirmata, e la storia filologica conduce a negare la verità di quella storia, che voleva costruire. E se arbitrariamente e per segni estrinseci si attribuisce valore a certi testimoni, non c'è stravaganza che non debba essere accettata, perché non c'è stravaganza che non possa avere dalla sua parte autorità di uomini probi, candidi e intelligenti: col metodo filologico non v'ha modo di rigettare nemmeno i miracoli, riposanti sulle medesime attestazioni onde si tiene accertata una guerra o un trattato di pace, come dimostrò l'ora citato Lorenz, esaminando i miracoli di san Bernardo al lume della più stretta critica filologica. Per salvarsi dall'ammissione dell'inconcepibile e dalla nullificazione della storia che segue alla nullificazione delle testimonianze, non rimane se non l'appello al pensiero, che ricostruisce la storia dall'interno, ed è testimone a sé stesso, e nega ciò che è impensabile per ciò stesso che non lo pensa; ma quest'appello è dichiarazione di fallimento per la storia filologica. La quale effettivamente in tanto si sorregge più o meno come storia, in quanto ricorre a tutti i sussidî della storia propriamente detta, e contradice sé medesima; o contradice sé medesima, e pur non si sorregge se non in apparenza e per poco, col ripigliare i motivi della prammatica, della trascendenza e del positivismo. E quest'ultimo, a sua volta, percorre, con diverso ordine, le medesime vicende, perché il suo principio di una storia che spieghi causalmente i fatti, presuppone i fatti, che, in quanto fatti, sono pensati, e perciò, in certo modo, belli e spiegati. Donde un circolo vizioso, evidente nel rapporto di storia e sociologia, ciascuna delle quali dovrebbe essere fondata e insieme fondare l'altra: come a dire, una colonna che deve sostenere il capitello e sorgere insieme sul capitello. Che se, a rompere il circolo, si pone base la storia e coronamento la sociologia, questa non sarà più la spiegazione di quella, e quella troverà la spiegazione

in altro. E l'altro sarà, secondo meglio piaccia, un principio ignoto, ovvero un'escogitazione qualsiasi che operi da Dio, e, in ambo i casi, un principio trascendente; onde il metter capo del positivismo nelle filosofie della storia, esemplificato dalle Apocalissi, e dai Vangeli del Comte, del Buckle e di tutti quanti: tutti teologi reverendissimi, sebbene caotici e ricadenti in quei fallaci concetti che la storiografia romantica aveva confutati.

In verità, innanzi a questa sorta di storie superficiali o inintelligenti o rozze o fantastiche, il romanticismo, consapevole dell'altezza alla quale aveva levato lo studio dello svolgimento delle cose umane, avrebbe potuto gridare (e gridava di fatto per bocca dei suoi epigoni) agli avversarî e successori, imitando il tono di Bonaparte nel 18 brumaio: «Che cosa avete voi fatto della Storia, che io vi avevo lasciata *sì brillante*? Erano codesti i nuovi metodi, onde promettevate di risolvere i problemi che io non avevo saputo risolvere? Io non vedo intorno che *revers et misère*!». Ma noi, che, durante lo svolgimento secolare della storiografia, non abbiamo mai incontrato regressi assoluti, non ci lasceremo trasportare dall'impeto polemico contro la scuola positivistica e naturalistica, che è la nostra presente o recente avversaria, fino a perdere d'occhio ciò che essa aveva di proprio e sostanziale, e pel quale, effettivamente, formò progresso; e ci rifiuteremo a istituire paragoni tra il romanticismo e il positivismo, misurando i meriti di questo e di quello, e fermando la superiorità del primo sul secondo, perché ci è ben noto che codeste graduazioni da professori e da esaminatori non sono lecite in istoria, dove quel che viene idealmente dopo è virtualmente superiore, nonostante le contrarie apparenze, a quello da cui è provenuto. E, in primo luogo, e parlando con rigore, sarebbe erroneo credere che gli acquisti del romanticismo andassero perduti nel positivismo, perché, guardando per altri aspetti e più attentamente le storie di questo periodo, si vede come essi fossero tutti serbati. Il romanticismo l'aveva fatta finita col dua-

lismo storico, pel quale c'erano nella realtà fatti positivi e fatti negativi, eletti e reprobi; e il positivismo ripeteva che tutti i fatti sono fatti e tutti hanno pari diritto a entrare nella storia. Il romanticismo, agli abissi e ai salti che la storiografia anteriore introduceva nel corso degli avvenimenti, aveva sostituito il concetto dello svolgimento; e il positivismo ripeteva quel concetto, chiamandolo evoluzione. Il romanticismo aveva periodizzato lo svolgimento, sia per circolo di fasi, come il Vico, sia per fasi senza circolo o in ordine lineare, come i romantici tedeschi, ed esemplato le varie fasi sulla serie delle forme dello spirito o delle forme psicologiche; e il positivismo rinnovava queste concezioni (sebbene per la incultura consueta nei suoi cultori credesse sovente di compiere scoperte non mai fatte innanzi), come si può provare con una lunga serie di esempî: dalle tre età dello svolgimento mentale, secondo il Comte, alle otto fasi dello svolgimento sociale o ai quattro periodi politici, che sono rispettivamente le «novità» dei contemporanei Lamprecht e Breysig. Il romanticismo, giudicando leggiere le spiegazioni degli avvenimenti mercé i capricci e i calcoli e i disegni degli individui atomisticamente presi, assumeva a soggetto della storia gli universali, l'Idea, le Idee, lo spirito, le nazioni, la libertà; e il positivismo anch'esso rifiutava l'atomismo individualistico, e parlava di masse, razze, società, tecnica, economia, scienza, tendenze sociali; di ogni cosa insomma, ma non più dell'arbitrio di Tizio e di Caio. Il romanticismo aveva non solo rafforzato le storie dei valori ideali, ma le aveva concepite in organica connessione; e il positivismo insisteva sulla interdipendenza dei fattori sociali e sulla unità del reale, e si provava a colmare gl'interstizî delle varie storie speciali mercé la storia della civiltà e della cultura, e la cosiddetta storia sociale, risolvente in sé politica, letteratura, filosofia, religione e ogni altra classe di fatti. Il romanticismo aveva abbattuto la storia eteronoma, insegnatrice, moralizzatrice, servizievole, e il positivismo vantava la sua storia come scienza, fine

a sé stessa al pari di ogni scienza, sebbene come ogni scienza fondamento della pratica e perciò applicabile. Il romanticismo aveva innalzato il pregio dell'erudizione e avvivato il ricambio tra essa e la storia; e donde venne all'erudizione o filologia, nel periodo positivistico, quell'orgoglio che le faceva credere perfino di essere essa la storia, se non per l'appunto dalla coscienza che il romanticismo le aveva data, e che essa serbava ed esagerava? donde le venne la sostanza del suo metodo se non (come bene nota il Fueter) dalla romantica ricerca del primitivo, del genuino, dell'ingenuo, che si manifesta nel Wolf, fondatore del metodo, il quale (giova rammentarlo) era un preromantico, amatore di Ossian e della poesia popolare? E, infine, che cosa sono gli sforzi del positivismo a cercare le cause della storia, la serie dei fatti storici, l'unità dei fattori e la loro dipendenza da una causa suprema, se non le speculazioni stesse dei romantici sul modo, il fine e il valore dello svolgimento? Chi ponga mente a tutte queste e altrettali somiglianze che si potrebbero venire mostrando, deve concludere che il positivismo sta al romanticismo come l'illuminismo al Rinascimento, e cioè non è tanto l'antitesi di quello quanto piuttosto la prosecuzione logica e l'esagerazione dei suoi presupposti. Anche la sua finale conversione in teologia risponde a quella del romanticismo: cosa ovvia, del resto, perché la trascendenza è sempre trascendenza, o che si pensi come quella di un Dio e di una Ragione, o come quella di una Natura e di una Materia.

Ma, nel pensarla come Materia e come Natura, in questo travestimento naturalistico e materialistico, che sembra dapprima odioso e ridicolo, dei problemi e dei concetti romantici, dell'Idea in Causa, dello svolgimento in evoluzione, dello spirito in massa e simili, e nel quale si sarebbe tratti dapprima a riporre l'inferiorità della storiografia positivistica, è invece, chi ben guardi, il suo progresso sul romanticismo. Quel travestimento contiene l'energica negazione, giusta nel suo motivo e nella sua tendenza generale, della storia come mossa da forze

estramondane, da finalità esterna, da legge trascendente; e la correlativa affermazione che la sua legge debba ricercarsi nella realtà, che è una e si denomina «natura». Il positivismo, che non voleva sapere per niun conto di «metafisica», aveva di mira in questo suo disdegno la metafisica dommatica e trascendente, infiltratasi nel pensiero del Kant e dei suoi successori; e il suo bersaglio era buono, sebbene poi confondesse la metafisica con la filosofia in genere, o la metafisica dommatica con quella critica, la metafisica dell'ente con quella della mente, ed esso stesso non fosse del tutto libero da ciò che prendeva a combattere. Il che non toglie che la sua ripugnanza alla «metafisica», e, per attenerci al caso che più davvicino c'interessa, alla «filosofia della storia», abbia prodotto beneficio durevole. I libri di storia divennero, per virtù del positivismo, meno semplicistici e più ricchi di fatti, specialmente di quelle classi di fatti che il romanticismo aveva trascurate, come le disposizioni che si dicono naturali, i processi che si dicono degenerativi o patologici, le complicazioni spirituali che si dicono illusioni psicologiche, gl'interessi che si dicono materiali, la produzione e distribuzione della ricchezza, ossia l'operosità economica, i fatti della forza e della violenza, ossia della potenza politica e rivoluzionaria. Tutto intento a negare la trascendenza e ad osservare le cose che lo attraevano, il positivismo si sentiva, ed era per questa parte, nel vero; e chiunque di noi presta la dovuta attenzione a quegli ordini di cose e rinnova quella negazione, raccoglie il frutto del positivismo, e per tal rispetto è positivista. E anche le sue contradizioni ebbero il merito di rendere più intense le contradizioni latenti nella storiografia romantica: merito da assegnare perfino alle più stravaganti dottrine del positivismo, come a quella del Taine che la conoscenza sia un'allucinazione vera e che la saggezza umana sia un accidente (*une rencontre*), il che presupponeva come caso normale l'irragionevolezza; e magari a quella del Lombroso, che il genio sia follia; o al proposito di cercare in qual modo mai, posto l'omogeneo, nasca l'eterogeneo e la di-

versità storica; o al canone metodico, che la storia debba spiegare tutto causalmente, ma arrestarsi in presenza della bellezza o della genialità, che sono fuori di lei, perché rifiutano la spiegazione causale; o al pauroso Inconoscibile, messo a capo delle storie e del reale, dopo tanto fracasso di titanica scienza che si era accinta alla scalata del cielo. Ma, poiché il romanticismo aveva lasciato senza vera fusione spirito e natura, l'uno di fronte all'altra, era giusto che, se prima lo spirito trangugiava la natura senza poterla digerire (perché, com'era stata posta, era indigeribile), ora la natura facesse il medesimo, e col medesimo effetto, verso lo spirito: era giusto e logico, tanto vero che non pochi furono gli antichi idealisti che passarono al più crasso materialismo e positivismo, ed era insieme assai istruttivo e suggestivo quel confessato non sapersi raccapezzare nell'imbroglio, e quello smarrimento, decorato col nome di «agnosticismo». E come la recisa affermazione della positività della storia formava avanzamento nel pensiero, l'antitesi spinta all'estremo del materialismo era avanzamento nella preparazione del nuovo problema e del nuovo modo di risolvere il rapporto di spirito e natura. *Oportet ut scandala eveniant*; e questo vuol dire che anche lo scandalo, lo scandalo dello sproposito e della bestemmia offensiva della coscienza umana, è avanzamento.

VIII

La nuova storiografia. Conclusione.

Durante il dominio del positivismo, la corrente romantica non solo si mantenne nelle sue esagerazioni e, come si è mostrato, s'insinuò nella sua stessa antitesi naturalistica, ma persistette altresì nella sua forma migliore. E, sebbene non abbiamo parlato degli imitatori e conservatori pedanteschi, — il cui significato è piccolo nella storia del pensiero, cioè pari a quel pochissimo che pure sono costretti a innovare, — abbiamo nondimeno ricordato il serbarsi del romanticismo nell'eclettismo del Ranke, il quale filosoficamente si appoggiava alle teorie dello Humboldt (un altro «diplomatico»). Nei filosofi, dallo Humboldt al Lotze, allo Hartmann o al Wundt, e alle corrispondenti figure degli altri paesi, i motivi idealistici e romantici continuarono a rischiarare ancora gl'intelletti e gli animi. Il simile accadde nella storiografia propriamente detta, e non poteva non accadere, perché, se si fossero prese e seguite alla lettera le formole del positivismo e dell'agnosticismo, ogni lume di pensiero si sarebbe spento nel cieco meccanismo ossia nel nulla, e nessuna rappresentazione storica si sarebbe potuta formare. Sicché la storia politica, sociale, filosofica, letteraria, artistica continuò a fare acquisti, se non così importanti come quelli del periodo romantico (l'ambiente era assai più favorevole alle scienze naturali e matematiche che non alla storiografia), pur nondimeno ragguardevoli. Il che in un'ampia trattazione (e rimando, intanto, per questa parte al più volte citato

libro del Fueter) va messo in luce; e colà si potrà rendere onore alla grande opera compiuta dal Ranke, che la rapidità della mia esposizione mi ha indotto a lumeggiare più specialmente nei suoi aspetti negativi, facendomi accennare, per esempio, alle sole contradizioni della *Storia dei papi*, che è, ciò nonostante, un capolavoro. Quanto il migliore spirito romantico fosse sempre efficace, si scorge, come in caso tipico, nel Taine, così ingenuamente naturalistico nei suoi propositi e nei concetti direttivi dei suoi libri, e così irrefrenabilmente romantico nelle singole parti, per esempio nelle caratteristiche dei poeti francesi o dei pittori italiani e olandesi, e che doveva terminare nell'esagerato romanticismo antigiacobino con le sue *Origines de la France contemporaine*: alla stessa guisa che lo Zola e gli altri veristi, nemici a parole del lirismo romantico, furono lirici in tutti i loro romanzi, e il caposcuola doveva chiudere la sua opera col lirismo astratto dei *Quatre évangiles*. E quel che si avverte del Taine, s'intenda del Buckle e di altri naturalisti e positivisti, costretti a storicizzare a loro dispetto, e dei positivisti, diventati seguaci del materialismo storico, i quali si trovarono la dialettica in casa senza sapere che cosa fosse e donde venisse. Dei teorici della storiografia non tutti si dimostravano risolutamente e pazzescamente naturalistici al pari del Bourdeau e di qualche altro; ché anzi pochi e di efimera nomea furono costoro, e nei più prevalse l'eclettismo, la combinazione di necessità e libertà, di masse e individui, di causa e fine, di natura e spirito: anche la filosofia della storia fu ammessa, se non altro come un *desideratum* o un problema da aprire a tempo opportuno (e sia pure alle calende greche). E l'eclettismo presentò le più ricche varietà, dalle bassure di un triviale accomodantismo fino alle altezze di un travaglio interiore, dal quale pareva stesse per uscire ad ora ad ora una parola nuova, non più eclettica.

Quest'ultima forma dell'eclettismo, e gli aperti tentativi di ripristinare più o meno integralmente l'idealismo romantico, e i modi romantici di storiografia, si sono fatti più fre-

quenti da quando la coscienza moderna si è distaccata dal positivismo, dichiarandone il fallimento. Ma tutto ciò ha importanza piuttosto di sintomo che di reale avanzamento del pensiero. E sintomi e non progressi di pensiero (dico nel generale, e non nei particolari concetti e teorie, che formano spesso un reale accrescimento) debbono considerarsi le filosofie moderne di reazione al positivismo, delle quali le più osservabili sono l'intuizionismo e la filosofia dei valori. Senonché la prima, bene criticando la scienza come costruzione economica impotente al vero conoscere, si chiude poi nella coscienza immediata, in una sorta di misticismo, dove la dialettica storica viene sommersa e affogata; e l'altra, collocando di fronte ai concetti della scienza il concetto del valore a presidio dello spirito come (avrebbe detto il nostro immaginifico Tari) «un filosofico *cave canem*», lascia aperto un dualismo, che impedisce l'unità della storia e del pensiero in quanto storia. A guardare intorno a noi, non ci vien fatto dunque scorgere quella nuova filosofia, che, risolvendo le antinomie del romanticismo fantasticante e del materializzante positivismo, dia il fondamento e insieme la giustificazione della nuova storiografia.

Ed è chiaro che di siffatta filosofia non possiamo nemmeno discorrere, secondo si usa, come di un'esigenza, perché l'esigenza di una determinata filosofia è essa stessa il pensamento di quella determinata filosofia, e perciò non è un'esigenza, ma un'attualità. Onde il dilemma o di tacere di essa, e in questo caso di non parlare nemmeno del positivismo come di un periodo chiuso e superato, o di parlare della nuova filosofia come di qualcosa che vive ed esiste, e appunto perché vive ed esiste; e poiché la rinunzia a parlare ci è resa impossibile dalla critica stessa che abbiamo svolta, non rimane se non riconoscere quella filosofia non come un'invocazione, ma come un'esistenza. Sol che, per vedere dove essa sia, non dobbiamo guardare intorno a noi, ma rientrare in noi; e ripiegarci sul concetto che ha animato questo schizzo storico della storiogra-

fia e tutti gli schiarimenti teorici che vi abbiamo premessi. Nella filosofia che abbiamo delineata, la Realtà è affermata come Spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; e la natura è mostrata come momento e prodotto dello spirito stesso, e perciò il dualismo (quello almeno che ha travagliato il pensiero da Talete a Spencer) è sorpassato, ed è sorpassata con esso la trascendenza materialistica o teologica che sia. Lo Spirito, che è il Mondo, è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la filosofia che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero. Questa filosofia, che è in noi ed è la nostra, ci abilita a riconoscerla, ossia a riconoscere sé stessa, fuori di noi, nel pensiero degli altri uomini, che è anche nostro; e a ritrovarla più o meno chiara e perfetta nelle altre forme della filosofia contemporanea, e più o meno chiara e perfetta nella storiografia contemporanea. Tale riconoscimento, che reca gran conforto spirituale, ci è dato compiere di frequente; e proprio in questi giorni, mentre scrivevo queste pagine, mi è venuto a mano il libro di storia di uno storico (scelgo un caso tra i parecchi), di un puro storico, e vi ho letto nel bel principio queste parole, che mi suonano come le mie stesse: «Il mio libro si fonda sul convincimento che l'indagine storiografica tedesca, senza rinunciare alla preziosa tradizione del suo procedere metodico, si deve innalzare a più libero moto e contatto con le grandi forze della vita politica e della cultura, e, senza ricevere danni nella sua essenza e fine, deve tuffarsi nella filosofia e nella politica, e così solo potrà svolgere la sua intima essenza ed essere insieme universale e nazionale»[1].

[1] FRIEDRICH MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München u. Berlin, Oldenbourg, 1911, seconda ed., pref. p. VII.

Questa è la filosofia del nostro tempo, iniziatrice di un nuovo periodo filosofico e storiografico.

Ma di questa filosofia e di questa storiografia, che è soggetto e non oggetto, non si può fare la storia; né già per la ragione comunemente arrecata, e da noi riconosciuta falsa, che stacca il fatto dalla coscienza del fatto, ma per l'altra ragione che la storia che andiamo costruendo è una storia di «epoche» o di «grandi periodi», e il nuovo periodo è nuovo appunto perché non è ancora un periodo, ossia qualcosa di chiuso. Noi non solo non possiamo configurarlo cronologicamente e geograficamente, perché ignoriamo quale misura di tempo riempirà (si svolgerà rapidamente in pochi decennî, o sarà impedito e soffocato e ripiglierà il suo corso tra secoli?), e quale estensione di paesi abbraccerà (rimarrà per lungo tempo italiano o tedesco, e di alcuni circoli italiani o tedeschi, ovvero si diffonderà presto in ogni paese, e nella comune cultura e nel pubblico insegnamento?); ma, quel che vale di più, non possiamo logicamente delimitarlo. Perché, per così delimitarlo, sarebbe necessario che esso avesse svolto le sue antitesi, ossia i nuovi problemi che infallantemente nasceranno dalle sue soluzioni, e ciò non è ancora accaduto: siamo tra le onde e non abbiamo ammainato le vele nel porto per prepararci a nuovo viaggio. — «*Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen*»: «fin qui è giunta la coscienza nel suo svolgimento»: — diceva lo Hegel, al termine delle sue lezioni sulla *Filosofia della storia*; e non aveva diritto di dirlo, perché il suo svolgimento, che dalla incoscienza della libertà andava alla piena coscienza di essa nel mondo germanico e nel sistema dell'idealismo assoluto, non ammetteva prosecuzione. Ma possiamo ben dirlo noi, che abbiamo, oramai, vinto l'astrattezza dell'hegelismo.

MARGINALIA
(da APPUNTI e RECENSIONI)

DI UN CONCETTO ANTISTORICO. — La polemica, nella quale mi accade d'insistere, contro l'uso del «principio di causa» nella storiografia, tende a confermare il carattere filosofico di questa, mercé la dimostrazione che qui, come nella filosofia, non trova luogo quel principio, che ritiene invece il suo ufficio proprio nelle costruzioni delle scienze naturali. Se il principio di causa fosse introdotto nel vivo processo delle azioni storiche, la storia si fermerebbe a un tratto; introdotto nella storiografia, la rende d'un tratto inintelligibile; introdotto in filosofia, rende inconcepibile la vita spirituale. Giustamente il Lichtenberg, vedendo gli sforzi nei quali i filosofi si travagliavano per rivendicare la libertà umana contro il determinismo che la scienza imponeva, suggeriva: «Capovolgiamo l'argomento, e diciamo invece: i nostri concetti di causa ed effetto debbono essere molto falsi, perché la nostra volontà non potrebbe essere libera, se quelli fossero veri».

Ma non vorrei che si pensasse che quella polemica sia una piccola guerra tutta mia: chi prende a leggere taluni libri di storici moderni, — e intendo particolarmente di quelli tedeschi, che sono sempre i più tormentati dalla riflessione e dai suoi dubbî, — avverte assai spesso gli sforzi, più o meno consapevoli, per sciogliersi dai vincoli di quel concetto. Esempî se ne potrebbero recare in copia; ma ecco i primi che mi vengono in mente.

Il Lamprecht, che si dette a investigare la storia economica con la più o meno confessata aspettazione che in quella si sarebbe trovata la «causa» di tutta l'altra storia, morale, politica, culturale, a che cosa finì col metter capo? Non a un rapporto causale, ma a un parallelismo, parallelismo di storia economica e storia spirituale, che egli battezzava anche di fisi e psiche, e alla impossibilità di superarlo congiungendo le due linee, attingendo l'ascosa radice di entrambe. Conseguenza: la storia non si può narrarla. Egli non diceva precisamente così, ma diceva (ed è lo stesso), che non si può pensarla. «La piena rappresentazione del divenire dell'umanità, al pari di un'adeguata

rappresentazione del divenire dell'individuo, è possibile solo da un punto di vista intuitivo e artistico». Intuirla, e non pensarla: fare, cioè, poesia, ma non già storia. Come che sia, è «empiricamente certo» (continuava, discorrendo, nel quinto volume della *Deutsche Geschichte*, degli inizî dell'età moderna) «che nel momento stesso che i fenomeni dell'economia monetaria diventano socialmente più distinti, comincia anche uno svolgimento spirituale, il quale conduce all'individualismo dal sedicesimo al decimottavo secolo: nel campo dell'arte come della letteratura e della scienza, nel circolo dell'attività sia estetica sia intellettuale, gl'interessi si spostano: si vede lo sforzo verso il dominio naturalistico del mondo esterno; la pittura raggiunge l'insuperabile realismo dei van Eyck e loro seguaci sino alla fine del secolo decimoquinto; la letteratura si avvicina alla caratteristica personale nelle prime forme della satira e del dramma; e la scienza ricerca i problemi reali, storici e geografici, e si libera lentamente dal giogo della scolastica di un Tommaso e di un Bonaventura». Lasciando ogni considerazione su coteste strane qualifiche e più strani ravvicinamenti, qui siamo portati innanzi a un mistero: l'economia monetaria e la pittura dei van Eyck devono procedere di pari passo, e non s'intende perché: l'una non è causa dell'altra, e tutte due variano insieme in funzione di un x inconoscibile. Più tardi, al Lamprecht venne un'altra idea: che bisognasse «psichizzare» (è la sua parola) l'«economia», che era stata dapprima tenuta da lui come una «fisi»; ma, psichizzandola, sia che tutto venisse ricondotto a un unico processo spirituale, sia che ciascuna delle due linee continuasse per suo conto, è chiaro che non era più da parlare di «causa». Si trattava di un unico o di svolgimenti spirituali paralleli, ciascuno dei quali aveva la causa in sé, cioè non aveva causa, perché la causa è sempre riportamento a un altro.

Anche a questa nullificazione del concetto di causa in istoria si può assistere, leggendo l'importante dissertazione del v. Below sulle «cause» della Riforma[1], che confuta una per una tutte le cause finora addotte, riposte in fatti politici ed economici o altri che siano, diversi dalle «cause» religiose. E nella non meno importante conferenza del Burdach sulla Rinascenza[2] si assiste a una simile liquidazione, essen-

[1] *Die Ursachen der Reformation* (München-Berlin, 1917).
[2] *Deutsche Renaissance* (2ª ediz., Berlino, 1918).

dovi combattuti perfino i cauti ravvicinamenti del Dilthey: «Ciò a cui si deve dare il nome di Rinascenza è un movimento spirituale: concerne bisogni e inclinazioni dell'intuizione, del sentimento, della fantasia; abbraccia la vita interiore dell'uomo e i suoi fini ideali; si produce nella sfera estetica ed etica. Ben essa tocca, al suo inizio, in Dante, Rienzo, Petrarca, come idea politica, anche la configurazione dello Stato, disegna col Machiavelli una nuova teoria dell'arte di governo, serve come lusso e ornamento, nelle corti dei principi, anche a scopi politici; in ispecie, diventa una nuova arma spirituale del curialismo papale. Ma essa opera principalmente fuori del mondo dell'azione, e di sua natura non ha niente di comune con le forze economiche, coi cangiamenti nella vita esteriore di Europa. In ogni caso, non è suscitata da questi, ma piuttosto essi, nel corso del suo svolgimento, si piegano ai suoi servigi. La Rinascenza fu e restò una volontà teoretica, di carattere prevalentemente letterario e artistico».

Quel che manca, è l'esplicita sconfessione del concetto di causa: sconfessione del concetto, diciamo, e non della parola, perché, come ho detto altre volte, la filosofia non fa la guerra al vocabolario, e, nel parlare corrente, sarebbe un gran fastidio a doversi togliere di bocca quella parola, come, del resto, tutte le altre, di cui la filosofia non proibisce ma rettifica l'uso.

CAUSA E PRETESTO. — Così s'intitola un saggio d'Isacco Disraeli nelle *Curiosities of literature*[3]; nel quale si raccomanda di «metter da banda, negli affari politici, il 'pretesto', e di andar diritto alla 'causa'; che è il modo d'intendere quello che i capi dei partiti desidererebbero che rimanesse celato». E ne dà per esempio la persecuzione dei giansenisti, nella quale la gelosia dei gesuiti era la causa, e la *grâce suffisante* nient'altro che il pretesto; e il caso di Nestorio, nel quale era pretesto l'ortodossia e causa la gelosia della chiesa di Alessandria, o piuttosto il violento e turbolento Cirillo, che odiava personalmente Nestorio. La quale osservazione ed esemplificazione potrebbe ammettersi sempre che ci si restringesse alla considerazione meramente politica, ossia a quella degli interessi utilitarî in giuoco, sia dei partiti sia degli individui. Ma è chiaro che se, invece, si segue la storia delle concezioni religiose e speculative ed etiche, quello che

[3] Ediz. di New York, 1863, vol. IV.

si era chiamato «pretesto» diventa la «causa», cioè il fatto che, nella nuova considerazione, veramente importa. E questa possibilità di dare o togliere il carattere di causa a un fatto secondo che si varî il punto di vista, conferma l'improprietà di tale concetto in istoria, dove il vero lavoro consiste nell'intendere la qualità, e perciò il modo di svolgersi e di operare dei fatti che si prendono a soggetto di considerazione, distinguendoli dai fatti di qualità o di ordine diverso, e trattando questi ora come materia offerta a quelli, ora come ostacoli contro cui quelli debbono lottare.

Come non s'intende vietare l'uso della parola «causa», così neppure le altre di «occasione», «causa occasionale», «motivo», «pretesto», e via; ma soltanto si vuol invitare a valersene come metafore e non credere che esse descrivano il procedimento effettivo del pensiero storico.

DI UN'ESIGENZA FILOSOFICO-STORICA. — L'ho ritrovata riprendendo a scorrere il celebre ciclo di conferenze, tenute dal Ranke innanzi a re Massimiliano di Baviera, sulle *Epoche della storia moderna* (*Ueber die Epochen der neueren Geschichte*); e propriamente nella prima, dove egli protesta contro la concezione delle «epoche storiche» come tali che una serva a un'altra, e questa ad altra, e via all'infinito: delle epoche (come argutamente egli dice) «mediatizzate». No: «ciascun'epoca è immediatamente da Dio, e il pregio suo consiste non nell'effetto che esce da essa, ma nella sua esistenza stessa, nella sua propria individualità. Da questo proviene alla contemplazione della storia, cioè della vita individuale nella storia, un'attrattiva affatto propria, perché ogni epoca deve essere riguardata come valevole per sé, e perciò sommamente degna di contemplazione... L'idea della educazione del genere umano» — ossia l'idea del Lessing, che trapassò nella posteriore filosofia tedesca e nella filosofia della storia — «contiene certamente qualcosa di vero; ma innanzi a Dio tutte le generazioni dell'umanità appaiono di pari diritto, e così anche lo storico deve considerarle». Sotto l'aspetto dell'idea divina (soggiunge) «io non posso pensare la cosa altrimenti se non che l'umanità chiude in sé un'infinita varietà di svolgimenti, i quali via via vengono ad apparire, seguendo leggi a noi sconosciute, più misteriosi e grandi che non si soglia credere».

C'è, in questi concetti, la solita ripugnanza del Ranke alla filosofia idealistica moderna, o «panteistica», come la chiamava, e la sua

curiosa cultura filosofica, che gli faceva dichiarare bastevoli al suo bisogno Platone e Aristotele, e, in fatto di storiografia, Tucidide, insuperato dal pensiero posteriore e insuperabile. E sorge pronta la giusta obiezione: in qual modo si può pensare a pieno un'epoca storica se non mettendola in connessione con l'avvenire, con la nuova epoca da essa preparata? Mantenerla chiusa in sé non sarebbe toglierle la potenza generatrice, o perciò mutilarla?

Pure, la critica espressa dal Ranke ha un fondamento legittimo contro la concezione delle epoche come corsa affannosa verso un unico segno, che è poi un segno irraggiungibile, perché, se fosse raggiunto, la storia cesserebbe; e adombra un pensiero giusto, cioè che in ogni epoca, o, per dir meglio, in ogni atto e fatto, in ogni esistenza e momento dell'esistenza, dev'esserci autosoddisfazione, e gioia della conquista e del possesso ottenuto. È questa la positività della storia, e una positività che non esclude la negatività e anzi la genera per mezzo di quel possesso stesso, come quel tale dubbio che sempre nasce, a guisa di rampollo, a piè del vero. Ma, per formulare la sua verità a questo modo, il Ranke sarebbe dovuto passare attraverso quella filosofia moderna, dalla quale si ritraeva, schivandola.

La storia universale secondo il Ranke. — Anche un altro concetto del Ranke si trova assai ripetuto e accettato nella storiografia tedesca (la quale vive oggi in gran parte sui concetti di quello storico eminente); ed è che non sia possibile storia internazionale se non di popoli che abbiano avuto l'uno sull'altro efficacia, e tra i quali siano corsi scambî spirituali, e che anzi a questa serie di popoli e a questo nesso di storie sia da restringere l'assunto della cosiddetta «Storia universale».

Questo concetto, che ha la sua importanza in quanto opposizione alle storie disgregate, giustapposite e cronachistiche, non si può accettarlo tal quale, ma bisogna approfondirlo e rielaborarlo. Il che facendo, ci si avvede che l'unità della storia universale non si fonda negli asseriti scambî tra quei popoli: asserzione che genera subito l'antitesi (e la generò già nel Vico) che le vite di quei popoli si sono svolte ciascuna per proprî intrinseci bisogni e seguendo proprie leggi, e che gli scambî sono superficiali o apparenti. Il fondamento si ritrova, invece, nella natura del problema che lo storico si propone e che, superando i limiti statali o nazionali, congiunge tra loro quelle sequele di fatti e ne forma un nesso, o, piuttosto, un organismo.

L'internazionalità, insomma, non è cosa estrinseca ma intrinseca, riposta nello storico che interroga e trova la risposta al suo interrogare.

Ma, se è così, quali ordini di fatti o di storie nazionali non sono trattabili internazionalmente e unificabili? Tutti possono, quando giova, richiedere questa trattazione. La civiltà cinese o, magari, quelle primitive delle Americhe sembreranno divise e indipendenti da quella europea; ma quando la mente si fa a indagare, per esempio, una certa forma di religione o di economia o di atteggiamento morale, ecco che quelle storie si abbracciano e si unificano, senza stare ad aspettare il permesso e il cominciamento né dalla scoperta e conquista delle Americhe, né dal viaggio di Marco Polo, né dalle missioni dei gesuiti, né dalla guerra anglo-francese contro la Cina.

Al problema dello storico, come all'effettivo e unico principio di sintesi storica, ed effettivo e unico determinante delle varie configurazioni storiografiche, conviene, dunque, sempre rivolgere l'attenzione, respingendo con fermezza i tentativi, che sempre si rinnovano, di unificazioni estrinseche e materiali.

Il concetto di tempo nella storiografia. — Se la negazione del concetto di «causa» in istoria suona alla prima paradossale, paradosso più stravagante sembra la negazione in essa del concetto di «tempo», che le si stima indispensabile. Pure, indispensabile alla storiografia non è il concetto di tempo, ma quello di «svolgimento» o «processo»; i quali processi sono infiniti, e ciascuno costruibile dal pensiero solo movendo dall'interesse a questo o quel fare, cioè dalle situazioni nelle quali via via ci si trova: donde la tesi della «contemporaneità» di ogni storia, e della dimostrata impossibilità di una «storia universale» o «enciclopedica», che abbracci ed esaurisca, da un punto di vista astratto, la materiale totalità della storia. Caduta l'idea, o piuttosto l'immaginazione, della storia universale così intesa, è caduto insieme il concetto di tempo come quadro della storia. La costruzione d'infiniti processi secondo gl'infiniti punti di vista ai quali lo svolgimento della vita ci porta, significa, infatti, che la storia non ha né principio né fine nel tempo. Le stesse storie universali, che paiono aver principio e fine nel tempo, come è quella (per dare un esempio popolare e attuale) del Wells, si scoprono all'analisi storie fatte da punti di vista particolari; per esempio, nel caso del Wells, da quello del rapporto tra sole e terra, tra calore e vita animale, e simili.

Nella definizione della storia come storia di un processo si trova altresì la ragione per la quale, d'accordo con la comune sentenza, non è dato fare la storia dei «fatti in corso», cioè di un processo non compiuto, che, come tale, non è giudicabile né pensabile. Si obietta che noi pensiamo e giudichiamo nell'operare, in ogni attimo dell'operare; e questo è indubitabile. Ma pensiamo e giudichiamo i processi minori inclusi nel processo più ampio e in quel loro minore circolo compiuti, e non già quel processo più ampio, che si ha l'aria di giudicare e pensare solamente quando si anticipi con l'immaginazione il fatto e si dia per compiuto quello che non è compiuto, come usano i previsionisti o profeti. Anzi, dalla possibilità di pensare questi processi minori, uno dopo l'altro, non risoluti nei più ampî, viene la giustificazione dell'altra comune sentenza: che dei fatti in corso è possibile, non la storia, ma solo la «cronaca». La cronaca è l'ordinamento estrinseco o cronologico di processi varî e disparati, intelligibile ciascuno in sé, ma non ancora nei loro nessi: un susseguente di storie già pensate, e per ciò stesso un precedente di altre storie, da pensare quando ne sarà venuta l'ora.

Con questa si pone e si risolve insieme l'altra obiezione che, formando tutti i processi un unico processo e la storia dell'universo un'unità, piena intelligenza non si potrebbe ottenere, e storia compiuta non si potrebbe costruire, se non nell'ipotesi che il mondo abbia fine; e da una mente sopramondana, che ne pensi il processo *post festum*. L'ovvia soluzione sta nel riconfermare che, in effetti, nessuna ricostruzione storica è mai perfetta o definitiva, e tutte sono di continuo ripensate e integrate. Con la fine del mondo, non si avrebbe la condizione necessaria per pensare la storia, ma verrebbe meno ogni storia, e con essa ogni pensiero.

UNITÀ E DIVERSITÀ DI STORIA E STORIOGRAFIA. — Mi pare opportuno mettere in guardia contro un concetto che si ode qua e là ripetere nella recente letteratura filosofica italiana, e che afferma l'identità della storia con la storiografia, delle *res gestae* con l'*historia rerum gestarum*. Tanto più è opportuno in quanto quel concetto offre una superficiale somiglianza con l'altro della «contemporaneità» di ogni storiografia, ossia con la tesi che la storiografia nasca da un interesse o bisogno della vita pratica e perciò l'*historia rerum gestarum* dalle *res gestae* o, almeno, dalle *res gerendae*. In questa nostra tesi, com'è chiaro, storia e storiografia sono unificate e distinte

insieme, al modo stesso che, nella poesia, passione e poesia, sentimento e intuizione si unificano e insieme si distinguono nel concetto della espressione poetica o dell'intuizione lirica, che contiene il sentimento ma non è il mero sentimento, sì invece il sentimento rappresentato e convertito in verità d'intuizione, e non ha niente che vedere con l'espressione in senso naturalistico, cioè con la manifestazione e ripercussione degli affetti nella voce e nel gesto. Nell'altra tesi, invece, c'è l'unificazione senza la distinzione, che è ciò che in termini poveri si chiama «confusione»; e di conseguenza il pensiero storico, che è pensiero critico, si sperde per entro il bisogno vitale e pratico, e ogni manifestazione storica di tendenze viene innalzata a concezione storiografica, e ogni concezione storiografica abbassata a manifestazione di bisogni pratici; donde il fiaccato vigore non meno del pensiero storico che della vita pratica e morale, e la via aperta allo scetticismo, alla frivolezza e ai sofismi passionali. Tali sono gli effetti di quella scolastica filosofia che in Italia ha preso di recente il nome di «idealismo attuale», la quale, quand'anche, raffrenandosi, non lascia uscire dal suo seno di Pandora tutte le non liete cose ora accennate, quando par che sia innocua, si libra pericolosamente in affermazioni generiche, asserendo bensì l'unità di storia e storiografia ma senza determinarne la qualità e il modo, con formula teorica inefficace a ogni uso critico e aperta agli equivoci. L'unica esemplificazione che quella teoria dell'identità di *res gestae* e *historia rerum gestarum* suol mettere innanzi, vale, tutt'al più, a mostrare quale sia stato il motivo che l'ha spinta o incoraggiata al suo errore; giacché sta nel mostrare che le opere degli storiografi sono esse stesse momenti della storia che si fa e, a mo' d'esempio, le storie del Colletta e del Balbo formano parti integranti del moto effettivo del Risorgimento italiano: la prima dell'Italia meridionale che si rinnova in antiborbonica e liberale, la seconda dell'Italia tutta che si volge contro il dominio austriaco a rivendicare l'«indipendenza» come fondamento di nuova vita civile; la prima, arma di battaglia dei liberali napoletani, la seconda, arma di battaglia dei politici piemontesi. Ora, questa osservazione è cosa vecchia e familiare agli storici, i quali perciò considerano sempre ogni opera storiografica sotto un duplice aspetto, di monumento e di documento, di opera scientifica e di opera pratica, di tale che ha concorso al progresso del sapere storico, e di tale che, in misura grande o piccola, ha concorso al progresso della vita civile; e il primo aspetto trattano nelle

storie della storiografia, il secondo nelle storie politiche, né potrebbero confonderli in uno senza smarrire ogni criterio logico e senza togliere ogni indirizzo e ogni significato alle loro indagini. Così e il Colletta e il Balbo, oltre essere quel che si è detto di sopra, furono il primo un razionalista settecentesco del progresso e il secondo un cattolico razionalizzante, che costruirono le loro storie in base a questi concetti, sufficienti e insufficienti insieme. Duplicità di aspetti, che per l'appunto designa la distinzione nell'unità, la quale ultima nessuno pensa a negare come unità dello spirito umano, cioè unità dei suoi diversi atteggiamenti, connessi dialetticamente tra loro non perché identici l'uno all'altro, anzi perché energicamente diversi. Ora, che i due aspetti si ritrovino in un unico libro, ossia in un unico oggetto materialmente preso, non vuol dire altro se non che i concetti non sono gli oggetti materialmente presi, i quali bisogna interiorizzare e risolvere e rivivere come processi di atti spirituali.

La «dignità» storica. — Un tempo, la «dignità» storica si faceva consistere, quanto alla materia, nel tenersi costantemente nella sfera degli alti personaggi e delle azioni di Stato, e, quanto allo stile, nello schivare il tono familiare e bonario, osservando una tesa compostezza di racconto. Era come la continuazione di un avviamento originario, l'affievolito ma non caduto impulso dell'epica, donde la storia proveniva. Dignità in significato letterario o rettorico, che fu assai scossa, sia per quel che riguardava la scelta degli oggetti, sia per lo stile, dalla storiografia culturale e polemica del settecento, ma che nondimeno ricevette nel secolo seguente un nuovo afflusso di vita per effetto del romanticismo e della sua storiografia, modellata sul romanzo, sul poema cavalleresco e sull'epopea medievale; cosicché neppure adesso, tra reminiscenze di solennità greco-romana e di romantica sublimità, si può dire che quell'ideale sia al tutto spento; e lo vagheggiano e procurano di asseguirlo non pochi professori e compilatori, particolarmente quando si accingono a narrare alla loro gente la storia nazionale.

Ma noi lasciamo che ciascuno prenda a materia di storia quel che si lega ai proprî interessi spirituali e narri col tono che risponde al *pathos* della sua anima. In fatto d'arte, non c'è altra dignità che la schiettezza, e quel che è schietto, è vivo e bello. E se una «dignità» dobbiamo ora inculcare alla storia, non è già quella di una comandata materia e di un comandato stile, ma una dignità propria della storia,

non in quanto letteratura o poesia, ma in quanto storia, ossia pensiero storico: una dignità, che è sovente compromessa, perché anche l'opera storiografica, come ogni opera umana, si attua attraverso una lotta e non sempre, nella lotta, ottiene vittoria o vittoria piena.

Se il racconto storico è critica, intelligenza, comprensione, non deve ammettere in sé niente che non sia intellettivamente penetrato e compreso, niente che vi permanga come cronaca o sequela di fatti materialmente enunciati, e perciò grevi e pesanti. Sempre che questo accada, sempre che la storia conceda alla cronaca (e sia anche a una cronaca lustra e splendente), sempre che alcuna delle sue parti non stia in funzione del problema critico da risolvere, ma per sé, pigramente, come riempitivo cronologico, essa manca alla sua propria dignità: né più né meno della filosofia, quando, invece di svolgere i concetti dialettizzandoli in modo che l'uno esca dall'altro, li raccoglie e li aggrega l'uno all'altro con l'«anche» e con l'«inoltre».

Si obietterà che questa pretesa è eccessiva, perché molta parte dei fatti del passato rimane in forma di dati e notizie non penetrabili o non interamente penetrabili dal pensiero per difetto di dati e notizie intermedie e per la troppa lontananza della nostra psicologia da quella onde si produssero quei remoti avvenimenti; ossia non si può esporre se non come cronaca o semicronaca. Ma questa obiezione non è poi obiezione, perché qui si discorre della storia che si può pensare e che si pensa, e non di quella che non si può pensare e non si pensa, e che perciò non esiste come tale.

Se, dunque, il racconto storico è intelligenza e nient'altro che intelligenza dei fatti, se nella vera storia il racconto fa tutt'uno col giudizio, sparisce la vecchia esigenza, sorta di fronte a storie che non erano giudizio e intelligenza, di un particolare lavoro che si chiamava «riflessioni sulla storia» o «considerazioni sulla storia». Racconto storico e riflessione coincidono: un racconto non è storico se non è nell'atto stesso discernimento e qualificazione dell'intuizione, e perciò riflessione sull'intuizione.

E sparisce anche l'altra esigenza, affine alla precedente, di un filosofare sulla storia, di una *philosophie de l'histoire*, nel significato che ebbero queste parole nel settecento, cioè appunto di un complemento che il racconto cronachistico ed estrinseco avrebbe dovuto trovare in un lavoro ulteriore, in un filosofare. Racconto storico e filosofia della storia coincidono, perché ogni raccontare, che sia storico, è insieme riportamento del fatto alla categoria, e ripensamento e

rinnovamento della categoria nel fatto. Una «filosofia della storia», distinta dalla «storia», designa o una storia che non è storia o una filosofia che non è filosofia.

Con ciò, com'è chiaro, non si dice che nella storia non abbia più luogo il racconto ma solo la riflessione, sì al contrario che quel che si chiama riflessione sulla storia è, in realtà, racconto, ma racconto trasfigurato e intellettualizzato, non più sconnesso al modo di cronaca, o non più connesso bensì, ma sentimentalmente e passionalmente, al modo di poesia. È curioso che molti si ostinino a chiamare «racconto» una recita di casi l'uno dietro l'altro, che, staccati così l'uno dall'altro, non ben s'intendono; e poi non riconoscano più il racconto, e dicano che si tratta invece di «riflessioni» o di «filosofia», quando quei fatti ricompaiono ciascuno nella sua serie e ciascuno svela il suo significato, ossia l'ufficio al quale ha adempiuto.

Ho detto già altre volte che la storia intesa in questo modo, cioè come racconto-giudizio, come soluzione di problemi, non può e non deve soddisfare coloro che chiedono enciclopedie e manuali e compendî, *imagines mundi* o *historias mundi*, o almeno *historias gentium*. Queste ultime cose sono lavori da compilatori. Ma vorrei aggiungere che i piccoli libri di storia, che pongono e risolvono problemi, concorrono a trasformare il pensiero e l'animo dei lettori, e a modificare le tendenze sociali, laddove i manuali e i compendî servono solo ad arredare la memoria, quando non a tormentare le memorie ribelli dei discenti; e le enciclopedie e le storie universali servono, principalmente, a procurare l'illusione ai buoni borghesi di possedere tutta la storia in un palchetto di scaffale: con che si guardano bene dal leggere quei volumi indigesti e indigeribili. Si sarà notato che gli esemplari della *Storia universale* del Cantù, di qualsiasi edizione delle dieci che ha avute, si trovano tutti sempre «in ottimo stato di conservazione» (dicono i cataloghi dei librai), come appena usciti dalle mani del legatore. Quella *Storia universale* era, più che altro, un mobile di casa, che passava poi di casa in casa, né più né meno di un quadro di «natura morta» per stanza da pranzo. A leggerla e a impararvi, nessuno pensava.

I LIBRI DI STORIA E I LORO PRESUPPOSTI. — Nei riguardi delle storie civili non è molto familiare un criterio, che pur è ammesso senza troppa difficoltà per le storie letterarie e artistiche. Chi legge un libro di queste ultime sa bene che egli non legge altro se non

dibattiti d'interpetrazione e giudizî intorno alle opere d'arte: dibattiti che non riescono comprensibili se non a chi possegga o si procuri diretta esperienza di quelle opere d'arte. Riproduzioni grafiche di sculture e pitture, aggiunte al testo del critico, o citazioni di brani poetici intercalati, sono un invito a questa diretta esperienza da iniziare e da compiere con la lettura dei poemi interi, con la visione delle opere originali. Ma, per le storie civili, si pretende possedere nel libro stesso tutto quanto serve alla conoscenza dei fatti accaduti, ossia delle opere compiute: come se quelle non fossero anch'esse per l'appunto, nel loro intrinseco, dibattiti tra gli storici intorno ai problemi che sono sorti su certi fatti, e non presupponessero perciò la diretta esperienza di quei fatti, ossia di quel materiale, sopra cui gli storici si travagliano. E dove si trova questo materiale? In piccola parte nel libro che si ha innanzi, intercalato nei suoi chiarimenti critici sotto forma di riferiti documenti e testimonianze; ma nella maggior parte nei libri degli storici precedenti, nelle raccolte di cronache e documenti, nelle opere letterarie e artistiche, nelle tradizioni orali, nella conoscenza che bisogna procacciarsi, per mezzo di visite e viaggi, dei luoghi, dei costumi, della psicologia dei popoli, dei quali si discorre. Chi meglio conosce queste cose, meglio segue i ragionamenti e le affermazioni dello storico. Ma come nella severa storia letteraria e artistica il difficile è stato far intendere agli inesperti che non debbono cercarvi il manuale bibliografico o il compendio scolastico o la crestomazia, e nemmeno le esposizioni o descrizioni che tengano (cosa impossibile) luogo della conoscenza delle opere d'arte, così, nelle storie civili, bisogna ammonire i lettori a non cercarvi queste o analoghe cose, ma soltanto la prosecuzione e l'accrescimento dell'indagine storica.

FILOSOFIA E STORIA. — I bisogni, fondati nell'intrinseca natura delle cose e giunti storicamente alla loro maturità, sogliono manifestarsi in luoghi diversi e in uomini diversi, anche senza saputa reciproca, e tentare, in forma più e meno perfetta, il modo della loro soddisfazione. Non è da maravigliare, dunque, di vedere in uno scritto dello Schmeidler[4], tutto materiato di scienza tedesca e che

[4] BERNHARD SCHMEIDLER, *Zur Psychologie des Historikers und zur Lage der Historie in der Gegenwart* (nei *Preussische Jahrbücher*, nov.-dic. 1925).

muove da precedenti tedeschi, la medesima esigenza e la medesima formula, per quel che concerne la storiografia, che da circa un quarto di secolo io vado propugnando ed elaborando in Italia. Anche lo Schmeidler è, per la sua via, arrivato alla conclusione: che sola definizione adeguata della storiografia sia la storiografia filosofica, o, com'egli dice, religioso-filosofica, nella quale, per altro, la concezione religiosa è «secolarizzata» mercé del pensiero. «Storiografia filosofica»: locuzione, a rigore, pleonastica, perché la storiografia non può essere (e, più o meno bene, e più o meno frammentariamente, non è stata mai altro), che pensamento e intelligenza dei fatti, cioè una filosofia concreta e in atto, storiografia filosofica. Ma è necessaria sempre più a meglio rinsaldare la coscienza di questo imperativo storiografico, al quale ancora troppi vorrebbero sfuggire protestando che essi non se la sentono d'impicciarsi con la filosofia, e che la storia si può farla anche senza preparazione filosofica, e simili. Non si può farla (bisogna rispondere), tanto vero che quelli stessi che credono di farla così, filosofano come possono: bene, se il buon senso (cioè la filosofia da essi inconsapevolmente appresa e posseduta) li assiste, e male, quando avrebbero bisogno di altra e più consapevole filosofia; e, corrispettivamente, costruiscono storie veraci e storie ora arbitrarie, ora fantastiche, ora poco intelligibili. Di recente ho veduto che uno dei migliori nostri scrittori di cose storiche, il Volpe, si è argomentato di superare l'unilateralità della storiografia così detta «sociale» o «giuridico-economica», che prima esso ed altri coltivavano, con la storiografia «politica», o «dello stato», che dovrebbe compierla o risolverla in sé. Tentativo già fatto da storici come il Treitschke, il Sybel e gli altri, e non riuscito a pieno, perché non poteva riuscire. Giacché i concetti stessi della politica e dello stato debbono essere innalzati a concetti filosofici della politica e dello stato, cioè alla filosofia nella sua totalità e unità; e solo così la storiografia si muove in ampî orizzonti e respira l'aria che le conviene. All'imperativo, che la storiografia debba essere filosofica, non si sfugge per nessuna via; e lo Schmeidler ha ragione.

Il quale Schmeidler, guardando alla Germania, trova appena rari e non perfetti rappresentanti recenti e odierni di questa augurata storiografia (Dilthey, Troeltsch, ecc.), quantunque dappertutto ne scorga tracce e presentimenti. Perfino il Ranke, che pure prese posizione contro la filosofia idealistica, e anzi contro la filosofia in genere, aveva nel sangue quella tendenza; e in una sua lettera del 1830, citata

dallo Schmeidler, scriveva: che «era ridicolo sentir dire che a lui mancasse interesse filosofico e religioso, perché proprio questo, e solo questo, lo aveva spinto alla storia». Come ho avvertito altrove, per me la concezione della storia come filosofia è sostanzialmente un acquisto teorico, di «teoria della storiografia»; perché, quanto alla pratica, essa si è avuta sempre in tutti i tempi, in relazione beninteso alle filosofie dei varî tempi; e nell'avvenire si avrà a un dipresso nello stesso modo, cioè secondo che vi siano e no ingegni capaci, narrando la storia, d'innalzarsi alla filosofia e alla migliore filosofia secondo i varî tempi. Che tali ingegni saranno sempre rari, è da ammettere, perché gli uomini e le opere eccellenti sono rare in tutte le professioni; il che non vuol dire che non siano, esse sole, le espressioni della vera natura di quelle professioni. Come non si può abbassare la natura della poesia per dar cittadinanza nel mondo poetico ai mediocri e ai non-poeti, così non si può abbassare la natura della storiografia per conferire nome di storici agli impotenti del pensiero o agli scarsamente potenti.

Lo Schmeidler, sostenendo l'idea legittima della storiografia, è stato portato, al pari di me, a distinguere le forme illegittime di essa, quelle che io chiamai «pseudostorie»; e ne pone due che anch'io distinsi e qualificai, la storiografia *artistica* e quella *praticistica* o *di tendenza*; sebbene ne abbia dimenticata una, che io altresì qualificai e che è quella *filologistica*, consistente nella dignificazione scientifica del mero cronachismo. Senonché, c'è un punto, nella sua critica della storiografia praticistica («attivistica», com'egli la chiama), che è poco sicuro e poco sviluppato; ed è quello in cui egli critica e respinge come praticismo, pericoloso al carattere oggettivo e contemplativo della storia, i concetti del Troeltsch e dello Harnack e di altri, che legano la costruzione storica al *presente*. A dir vero, cotesti scrittori non sono pervenuti a un'idea filosofica del *presente*, e meritano la critica dello Schmeidler in quanto essi fanno del presente la *misura* del passato o, peggio ancora, in quanto pretendono che lo studio del passato debba fornire la *regola* per operare nel presente. Ma c'è anche, in quelle loro affermazioni, un'esigenza di primaria importanza, che è quella appunto che io procurai di teorizzare, definendo ogni storia come *storia contemporanea*. Non mi estenderò a spiegare qui questa teoria, che ho largamente spiegata altrove, e che i miei lettori conoscono; ma dirò soltanto che i problemi pratici del presente sono la condizione indispensabile perché sorga

l'indagine e la costruzione storica; allo stesso modo che gli affetti e le passioni sono la condizione indispensabile perché sorga la poesia. Certo essi non sono la poesia, come gl'interessi pratici non sono la storiografia: se si versassero, o quando si versano, immediatamente, gli affetti nella poesia e gl'interessi pratici nella storiografia, invece di poesia si ha lo sfogo pratico e impoetico, e, invece di storiografia filosofica, la storiografia di tendenza. L'ufficio di quegl'interessi nella storiografia, come degli affetti nella poesia, è soltanto di porgere la materia, nell'un caso al problema poetico e nell'altro al problema storiografico; ma la creazione poetica e la creazione o costruzione storiografica sono un atto originale e puro dello spirito teoretico, che consuma o cancella (come avrebbe detto lo Schiller) la materia nella forma: la consuma, ma per consumarla deve trovarsela innanzi, e in quel consumarla si svolge l'opera sua, se la poesia non vuol esser vuoto formalismo rettorico o dilettantismo estetico, e la storiografia, vuoto formalismo filologico o dilettantismo da curioso.

Lo Schmeidler si persuaderebbe meglio di questa verità se facesse la critica (che anche non è qui, per parte nostra, da rifare) della filosofia, la quale anch'essa non nasce se non dietro lo stimolo degli interessi pratici del presente, ma non coincide e non si confonde con quegli interessi pratici, e in perpetuo li sorpassa, pur passando sempre attraverso di essi e dovendo passarvi, sotto pena, se così non facesse, di diventare vuoto accademismo.

UNA DIFESA DELLA STORIA CONTRO LA FILOSOFIA. — Il Barker[5] ripropone i concetti da me esposti sulla storia come storia non mai di un morto passato, ma di un passato vivo, e perciò di un presente, e sulla unità di filosofia e storia, accennando in ultimo alla necessità d'indirizzare in modo alquanto diverso dal consueto la preparazione e l'educazione degli storici. Il Pollard[6] si ribella contro questi concetti e si argomenta di restaurare la vecchia idea che il filosofo vada a caccia degli universali e lo storico dei particolari, non senza il sottinteso che l'opera del primo sia dal più al meno un tessuto di

[5] ERNEST BARKER, *History and Philosophy* (nella rivista *History* di Londra, N.S., VII, n. 26, luglio 1922, pp. 81-91).

[6] A. F. POLLARD, *An apology for historical research* (ivi, n. 27, ottobre 1922, pp. 161-77).

fantasie, laddove quella del secondo soda e scientifica, e non senza l'altro sottinteso che convenga respingere e castigare la superbia e l'arroganza dei filosofi. Ma tutti i raziocinî del Pollard non avrebbero luogo se egli avesse inteso che appunto a questo io mi sono adoperato, a castigare la superbia e l'arroganza dei filosofi, e ho voluto costringerli (come Giano della Bella fece coi baroni dal pugno sempre contratto al brando e dal tumido labbro imperioso), a iscriversi alle Arti, a «pettinar il lin»; cioè a interpetrare i fatti o a servire alla loro interpetrazione: proprio come adoperano i cosiddetti storici, che tutti hanno una più o meno maturata filosofia, che li aiuta nel loro lavoro. Ammetto che è difficile persuadere a ciò, non tanto i filosofi, i filosofi genuini (che, del resto, da un paio di secoli, dal Vico, o da più di un secolo, dai romantici e dallo Hegel fino alla moderna «filosofia della cultura» o «teoria dei valori», sono entrati in questa via), quanto i professori di filosofia, che non sono filosofi ma professori (come il «professore di poesia» delle università inglesi non è certo il «poeta»). Ma altrettanto difficile è persuadere gli storici e non tanto gli storici di razza (che, portati all'indagine storica dalle persistenti domande che la passione della vita loro pone e approfondendo i loro problemi, sono nel fatto ottimi filosofi), quanto i professori di storia e gli archivisti. Anche un recensente della *Historische Zeitschrift*[7], dando plauso all'*apology* del Pollard, la giudica «*eine energische und, sagen wir auch, erfreuliche Abwehr*», onde si restituisce «*der Erforschung der Tatsachen ihr Recht wieder*»: che è proprio aver paura del nulla e difendersi contro chi non offende. Certo, la fusione o almeno la più intrinseca collaborazione di storia e filosofia, compiuta in alcune menti di filosofi-storici e di storici-filosofi, richiederà lungo processo per diventare un movimento generale della cultura; e, anche quando ciò sia per accadere (in Italia il processo era in corso, né veramente può dirsi troncato), riterrà sempre alcunché di aristocratico, e, fuori di esso, continueranno a vivere i «puri filosofi» e i «puri storici», che nessuno pensa di privare di acqua e fuoco. Senonché, conoscono gli storici riforme profonde che si siano mai attuate in breve tempo e totalmente? e sono forse benefiche e reali le riforme, che sembrano attuarsi a questo modo?

[7] Vol. 128, fasc. I, pp. 151-2.

UNA DIFESA DELLA FILOSOFIA CONTRO LA STORIA. — Così si potrebbe definire un saggio di P. Carabellese (*La storia*, nel vol. di *Scritti filosofici* in onore di B. Varisco, Firenze, 1925, pp. 21-61), perché il fine suo è chiaramente quello di ristabilire la distinzione di filosofia e storia, non quale anche noi l'ammettiamo, cioè come del momento astratto (riflessione sulla categoria) rispetto al momento concreto (giudizio o racconto storico), ma tale che possa serbare alla filosofia l'autonomia e il vanto gentilizio, che il Carabellese le assegna, della «inconcludenza» e della «inutilità». Concezione della filosofia, che quanto mi par difficile giustificare logicamente, altrettanto sarebbe forse agevole giustificare psicologicamente, riferendola a qualche insigne esempio, che il Carabellese ha dovuto avere innanzi, di sacerdote-filosofo, che ha speso l'intera vita sugli «eterni problemi» senza mai risolverli o, come si direbbe volgarmente, senza mai cavare un ragno dal buco. Inteso dunque a garantire gli interessi della professionale filosofia, non è meraviglia che l'autore non abbia alcun sentimento delle difficoltà e dei problemi che son proprî della storiografia, e neppure si dimostri bene informato dei concetti che a questa si riferiscono. Il prof. Carabellese scrive che nella nuova teoria della storiografia «non solo s'identifica il fatto-documento (presente) col fatto già vissuto, ma anche il fatto-narrazione (storiografia) s'identifica col fatto-documento»; che è proprio l'opposto di quel ch'io dico, e della distinzione, che io mantengo, tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*. Pare che voglia anche tacciare di temporale e poco dialettica quella mia dottrina, nella quale pur s'insiste espressamente nell'avvertire che la filosofia, come la storia, sono fuori del tempo e pensano l'«eterno presente». Del pari accenna con dispregio, come a «questioni oziose», alle controversie sul carattere «scientifico» o su quello «intuitivo», che spetti alla storia, ignorando che la tentata riduzione della storia a scienza discese come necessità logica dal positivismo o naturalismo, e che la rivendicazione del carattere intuitivo o estetico fu la prima resistenza e riscossa contro il positivismo, l'iniziata restaurazione del concetto di individualità e di spiritualità: ben altro, dunque, che questioni oziose. La mancanza di senso storico, di visione e interpetrazione storica, che si scopre in quel dispregio, è cosa solita nelle disquisizioni dei professionali della filosofia, e conferisce ad esse per gran parte quel tono loro proprio di *sermo inopportunus*, di critiche in aria, di risposte che non si legano alle domande.

«CURIOSITÀ» E «INTERESSE». — Si suol distinguere tra le notizie che hanno «interesse» o «importanza», e quelle che sono meramente «curiose», tra le ricerche storiche mosse da «interesse» o da «profondo interesse», e quelle mosse da spirito di «curiosità». Ma il vero è che le seconde sono mosse da un interesse non meno vivo delle prime, che le notizie curiose interessano quelli che interessano non meno che le altre gli altri, e che la differenza non è di più e meno, di maggiore o minore importanza. Quale è, dunque, la differenza? Questa: che l'interesse storico è un interesse di tutto l'uomo, come passione che si fa intelletto, laddove l'interesse di curiosità è un interesse della immaginazione, mosso dal solo diletto dell'immaginazione[8]. Si ricerchi, infatti, quale sia l'interesse per queste o quelle indagini curiose, e si troverà il vario piacere d'indugiarsi sopra l'immagine di un luogo, di una persona, di un atto, di un costume, di una stranezza, o di altro che sia. Ma nello storico si troverà invece, a volta a volta, la sollecitudine per una condizione morale, per una lotta politica, per un problema filosofico o artistico, e simile; e nello stesso erudito o filologo, in quanto appronta i mezzi per la soddisfazione di questo bisogno, è il riflesso di quella serietà dello storico: onde il suo atteggiamento di superiorità e di disprezzo verso i «raccoglitori di curiosità». E nondimeno non si possono abolire questi, come non si può abolire nell'uomo il piacere dell'immaginazione; e ciascuno, più o meno, ricerca o gode talune notizie curiose. Solo nell'economia sociale degli studî è giustificata la tendenza a restringere la cerchia della «curiosità» e ad allargare quella dell'«interesse storico», a tenere in un posto inferiore i raccoglitori di curiosità e ad assegnare quello superiore agli storici e ai dotti, a lamentare l'abbondanza delle frivole «curiosità» e la scarsezza delle severe indagini storiche, a condannare perfino coloro che si abbandonano allo spirito di curiosità o ne promuovono il gusto. Se questo gusto prevalesse, sarebbe cattivo segno; il che, a dir vero, non è tanto da temere per un'intera società (alla quale le necessità della vita vengono sempre a rammentare e inculcare la serietà delle indagini storiche), quanto per singoli individui, che si perdono in curiosità, quantunque poi costoro, di solito, non saprebbero far altro di meglio. Né è poi un male che un certo spirito di curiosità, un certo compiacimento del-

[8] Sui «piaceri d'immaginazione» si vedano *Frammenti di etica*, XV.

l'immaginazione abbia la sua parte tra le altre indagini erudite, per il richiesto igienico rilassamento della corda troppo tesa. Il disprezzo per le «curiosità» si trova infatti, piuttosto nei lignei dotti, negli aridi filologi, chiusi alle seduzioni non solo del pensiero ma anche dell'immaginazione, che non negli storici, ai quali è dolce talvolta *desipere in loco*.

LA «SINGOLARITÀ DEL FATTO STORICO». — Il libro del Thyssen[9] si rannoda a quello ben noto del Rickert, e anche, in certo modo, al famigerato operone dello Spengler, che non so perché sia ancora preso tanto sul serio dai professori tedeschi (non forse perché nei loro abiti e tendenze mentali c'è molto di ciò che è venuto ad aperta luce nel pasticcio spengleriano?). Il Thyssen stima che bisogna abbandonare la solita divisione materiale delle scienze in scienze dello spirito e in scienze della natura, e procedere dal punto di vista unicamente logico-formale, ponendo la distinzione di scienze che elaborano gli oggetti singoli del conoscere secondo le relazioni di eguaglianza e disuguaglianza, ossia scienze empiriche, e di quelle che li elaborano secondo la contiguità nello spazio e nel tempo, che sarebbero le scienze storiche. L'esigenza è giusta solo quando sia rivolta contro il modo materiale di raffigurarsi spirito e natura come due entità o due cose; ma non credo che sia così intesa dall'autore, che, come il Rickert, è in fondo dualista (ammette perfino la teoria della conoscenza come *Abbild*!). Accettandola per altro nel suo senso vero, non ci si può sottrarre all'ulteriore domanda: Che cosa può essere concepito storicamente?: domanda che si tira dietro la risposta, che storicamente non può essere concepito se non lo spirito, perché sol esso è storia, e che se si costruisce una storia della natura, questa, in tal caso, è intesa come storia di fatti o atti spirituali (in guisa mitologica, come nelle vecchie filosofie della natura; in guisa critica, come a un dipresso nelle trattazioni evoluzionistiche, dal Darwin al De Vries o al Bergson). Donde, poiché di reale non v'ha che la storia, l'altra conseguenza che le scienze empiriche sono la storia stessa, ma trattata per certi fini in modo astratto, e che, in questa astrazione e staticità, si atteggia a cosa esterna o natura. Il

[9] JOHANNES THYSSEN, *Die Einmaligkeit der Geschichte*, Eine geschichtslogische Untersuchung (Bonn, Cohen, 1924).

Thyssen non vorrà seguirci su questa via, nella quale gli accadrebbe anche di ritrovare che la «*Einmaligkeit*» che egli rivendica contro l'«originalità» del fatto storico teorizzata dal Rickert, coincide con quella originalità, perché ciò che si attua tra diverse circostanze è, per ciò stesso, diverso e ha carattere originale. Con che, ahimè, è tolto il sostegno alle mirabili scoperte dello Spengler, mirabili solo per questo che possano essere sembrate pensieri nuovi cose che sono state pensate o immaginate assai volte nei secoli. Andando più oltre nella stessa via, si vedrebbe altresì la vanità della questione, che dà tanto rovello agli odierni logici della storia, cioè con quale criterio si discernano i fatti degni di storia da quelli non degni. Se tutti i fatti sono fatti, e la storia reale non ha saputo far di meno di nessuno di essi, è chiaro che tutti sono o saranno o sono stati pensati una volta storicamente; e tutti hanno la capacità di essere così ripensati, quando giova rifarli presenti allo spirito indagatore.

Non intendo, con queste osservazioni critiche, scemare pregio al libro del Thyssen, che, poste le sue premesse, è un contesto di analisi sommamente scrupolose e spesso acute, ed offre nuovo saggio della coscienziosità tedesca, che dovrebbe valere da modello o almeno da correttivo ad altre abitudini più comuni nei paesi latini. Ma mi permetto di aggiungere ancora due altre osservazioni di carattere più generale. In questo del Thyssen, come in molti altri libri tedeschi di filosofia che mi accade di leggere, avverto un certo restringimento di orizzonte storico-scientifico. Sta bene che si citino Rickert, Dilthey, Simmel, Eduardo Meyer, che furono o sono valentuomini, degni che i loro concetti vengano studiati e discussi, ma non gioverebbe più di frequente rivolgere l'occhio ai grandi, ai classici? allo Schelling o allo Hegel, per esempio? Quante delle questioni, che ora sembrano ardue e gravi, impiccioliscono o svaniscono addirittura al lume di un più alto modo di pensiero filosofico! E perché non leggere o rileggere i pensieri sulla storia degli Schlegel e degli altri romantici? Quanto vi si potrebbe ancor oggi imparare!

La cagione di ciò è nella pressione dell'accademismo, che innalza a soli «autori», a «ultime parole della scienza», a originali posizioni filosofiche, i contemporanei professori, dei quali forse solo qualcuno, e solo per qualche frammento di teoria, sarà ricordato nelle future storie del pensiero. E la stessa cagione produce un secondo difetto, che è (non saprei come chiamarlo) la preoccupazione manualistica, ossia del modo di meglio approntare manuali scolastici e divulgativi.

Senza questa preoccupazione, come mai sarebbe sorta la strana ambascia circa l'impossibilità di mettere tutti i fatti nei libri di storia, e la congiunta ricerca del criterio di scelta, e la tentata distinzione tra quello che interessa me in quanto individuo e quello che mi deve interessare in quanto umanità, e la determinazione dei fatti storici o più storici o non storici secondo una tabella di valori, e simili? Chi non è facitore di manuali, si sottrae a queste angosce, perché vede e sa che gli uomini narrano via via le storie che loro interessano, e che un commerciante che fa, magari tra sé e sé, la storia della propria grandezza e decadenza (al modo di un Cesare Birotteau) è altrettanto storico quanto o più di coloro che hanno scritto, spesso in modo frigido e insulso, della grandezza e decadenza di Roma.

LA STORIA TRA LE STORIE: LA STORIA ETICO-POLITICA. — Che non si possa concepire una storia sopra le storie, una storia generale o totale sopra le storie particolari o parziali, è stato già dimostrato altra volta[10]. E nondimeno c'è, nella comune opinione, la tendenza a determinare o a cercare una storia che sia veramente *la storia*. La storia della poesia e dell'arte (si ammette) è storia, ma non è la storia; e lo stesso si dice di quella della filosofia o della scienza. D'altra parte, storie alle quali fu riconosciuta tale dignità, sono state via via fatte discendere dall'alto seggio. La vera storia (è stato detto) è la storia dello Stato; e altri hanno risposto che non è quella, ma è la storia della civiltà. La vera storia (hanno sostenuto i marxisti) è la storia del produrre economico; e altri hanno risposto che non è quella, ma la storia della religione o della moralità. In questi contrasti, c'è sempre il presupposto che si è accennato, cioè che tra le storie ve ne sia una cui spetti precedenza di dignità: presupposto che non bisogna prendere alla leggiera, e senz'altro dichiarare pregiudizio, ma approfondire, per vedere, anche nel caso che non regga in questa forma logica, quale legittima esigenza contenga e come si possa legittimamente appagarla.

Questa esigenza, a mio avviso, è nel discernere, definire ed elaborare in modo più esatto la storia che ci tocca non come componenti di questo o quel gruppo d'interessi politici e rappresentanti di questa o quella operosità economica, non come amatori di poesia e di

[10] Si veda sopra in questo vol., parte I, cap. VIII.

arte, non come indagatori di problemi speculativi, ma come uomini morali: la storia della vita *morale* o *religiosa* che si voglia chiamarla, e che io, da mia parte, per impedire gli equivoci della confusione con la storia moralizzante e con la cosiddetta storia delle religioni, e per indicare che la sua maggiore manifestazione è nella vita politica, ho proposto di chiamare *storia etico-politica*: risolvendo e unificando in essa così la storia della Civiltà come dello Stato[11]. Quando si consideri l'importanza della vita morale, quando si ricordi che, anche nei detti comuni, il valore proprio dell'uomo si ripone non nella sua valentia artistica o scientifica, e non nella sua abilità economica, ma nel suo carattere morale, si spiega agevolmente perché quella, che pure è logicamente una storia tra le storie, distinta ma inscindibile dalle altre, e momento tra i momenti della dialettica storica, venga sollevata sulle altre, e, nel linguaggio comune, oltre le «storie» si riconosca e si richieda la «storia». Anche molte vicende della storiografia vengono in tal modo rischiarate, perché l'esigenza di una migliore trattazione della storia morale o religiosa o etico-politica è quella che, se non spiega per intero, concorre a spiegare per gran parte le varie proposte a favore della storia della Civiltà, o dello Stato (stato etico), o delle Idee (tendenze morali), e perfino di una storia che non sia questa o quella storia particolare o un accozzo di storie particolari, ma una «Filosofia della storia», concepita come «storia della Libertà».

La storia etico-politica è e non è insieme politica, come è e non è insieme storia economica o storia della poesia e dell'arte, perché essa, al pari di ogni storia, ha per materia le altre tutte e per forma soltanto sé stessa. Onde i suoi eroi e i suoi personaggi non sono i personaggi e gli eroi delle altre storie, ossia questi vi entrano anch'essi bensì, ma non come nelle altre storie, e perciò prendono, nella nuova relazione a cui sono chiamati, nuovo aspetto e nuovo grado; e Gesù di Nazareth e Paolo di Tarso vi risaltano più di Augusto e di Tiberio, e un Lutero più di uno Shakespeare, e un Mazzini più di un Rosmini. Le sue guerre e le sue paci possono coincidere e non coincidere con le guerre e le paci di cui narra la storia politica in senso stretto, e, a ogni modo, essa ha le sue proprie guerre e paci, diverse da quelle per la succes-

[11] Si veda nei miei *Elementi di politica*, cap. III (e ora in *Etica e politica*[2], Bari, 1943, pp. 273-83); e cfr. in questo vol., p. 127 *n.*

sione di Spagna o per l'egemonia napoleonica, dai trattati di Utrecht, di Tilsitt o di Vienna, e sono anch'esse guerre e paci di potenza, ma non di potenza della semplice forza. Le storie meramente politiche s'indirizzano in prima linea ai diplomatici, e quelle militari ai militari; ma la storia etico-politica s'indirizza agli uomini di coscienza, intenti al loro perfezionamento morale, che è inseparabile dal perfezionamento dell'umanità, e può dirsi veramente un grande esame di coscienza che l'umanità a volta a volta esegue di sé stessa nel suo operare e progredire.

Le storie nazionalistiche. — Alla critica storica accade spesso di apparire non abbastanza amica al patriottismo o nazionalismo, e di ricevere perciò cattive accoglienze e maltrattamenti. Per non andar lontano, se alcuno volesse provarsi oggi, in Italia, a rammentare che la storia di Roma non è la storia d'Italia, che gl'italiani odierni non sono i figli di Roma, che la Roma dell'Impero non può fungere da ideale di forza e di grandezza perché rappresenta invece la lenta e indarno infrenata decadenza di una società e di un organismo statale, e simili ovvie verità della critica storica, si sentirebbe subito attorniato e avvolto da un coro musicale tutt'altro che di lieto suono. Per la quale ragione molti nostri professori di storia non solo si astengono dal rammentare quelle verità elementari, ma si danno, come possono, coraggio e faccia franca a ragionare, nelle loro sempre dotte elucubrazioni, le sentenze opposte al vero.

Considerando che le credenze, dimostrate false dalla critica storica, sono talora esempî e modelli che entrano a comporre la tradizione patria e domestica, leggende e «miti» che accompagnano e animano l'azione politica e formano tutt'uno con essa, e da ciò argomentando che l'abolizione di quelle immagini, con la delusione e il vuoto che ingenererebbe, verrebbe naturalmente a scemare impeto e calore all'azione, si è tratti a giudicare non illegittima la violenta reazione della coscienza politica e nazionale contro la critica storica. D'altra parte, considerando che la critica non può rinunciare a far da critica, e non può operare in modo disforme dalla propria natura, ci si trova innanzi all'altra conclusione che storia e politica pratica, critica e patriottismo, stiano tra loro in intimo contrasto e diano luogo a un'antinomia, della quale unica soluzione è il silenzio da imporre alla critica per carità di patria e per disciplina nazionale, e il libero corso dato alle falsificazioni storiche compiute e da compiere.

Di questa soluzione che, oppressiva e assurda qual'è, non può dirsi soluzione di sorta alcuna, il presupposto logico è che il mito sia cosa necessaria all'azione. Ma all'azione è necessaria la verità, di cui il mito stesso è nient'altro che la forma imperfetta, torbida e provvisoria, efficace e benefica solo per l'elemento di verità che vi opera dentro: cosicché non è da temere che la critica, la quale non abbatte se non sostituendo, e sostituisce la severa verità della storia alla semiverità del mito e della leggenda, fiacchi mai l'azione, che invece rinsalda e rende più immune da pericoli e sicura. Se la storia romana non è storia italiana, una storia italiana pur esiste; se gl'italiani odierni non sono i figli di Roma o tali sono con lo stesso titolo di altri popoli dell'Europa moderna, hanno pure i padri e gli avoli loro proprî e assai degni di reverenza; se la Roma dell'Impero non è un ideale di sana vita politica, tale sarà invece la Roma repubblicana dei tempi eroici, o altra età e momento storico; e se anche, per estremo caso, la critica storica togliesse a un popolo l'appoggio di qualsiasi vantata tradizione, se lo dimostrasse popolo affatto nuovo, non per questo gli toglierebbe la generale tradizione storica dell'umanità, che è quanto basta per permettergli di conseguire, secondo il motto dell'antico, quella nobiltà che comincia da sé mentre in altri finisce.

Né franca la spesa di raccogliere l'obiezione che vi hanno uomini incapaci di alzarsi alla verità e ai quali bisogna lasciare somministrare il mito che a suo modo pur giova; giacché è chiaro che la critica si volge a coloro che sono in grado di alzarsi alla verità, ossia di educarsi e svolgersi e crescere, e se altri, ai suoi sforzi, restano immoti, codesti altri si terranno il mito come a loro confacente e si berranno per buon vino il vino affatturato della rettorica. Tutt'al più, sarà da consigliare di non indurre scandalo nei fanciulli e negli adulti-fanciulli, e di rinunziare all'insegnamento critico dove ne manchino le condizioni: che è il partito a cui si attiene, senza bisogno di consigli, ogni persona di buon senso, la quale si augura, bensì, e da sua parte si adopera, che via via il numero di coloro che vivono nell'ignoranza diminuisca, ma non si dà a credere di poterlo diradare con un colpo d'intelletto o di forza, né perde tempo a predicare a chi non è in grado d'intendere.

Pei fanciulli e per gli adulti fanciulli sembrano fatte le storie patriottiche e nazionalistiche, che così poco soddisfano gli animi assetati di schietta verità. Diceva Pietro Bayle che «*la perfection d'une histoire est d'être désagréable à toutes les sectes*»; ma le storie patriottiche hanno questo di proprio che, quanto ciascuna di esse torna gra-

dita al suo popolo o al volgo del suo popolo, altrettanto mal si sopporta dagli altri popoli, e, perciò, anziché collaborare di buon accordo a schiarire la storia dell'umanità, quelle storie si negano a vicenda. Perché, dunque, dovrei io (dico in via d'esempio) scrivere una nazionalistica storia d'Italia, se, nel leggere quella tedesca di un valentuomo come il Treitschke, provo un senso di uggia innanzi a certa sua affannosa sollecitudine, a certe sue pagine tutt'unzione per la Prussia e per gli Hohenzollern e per il vecchio Blücher, a certi suoi accenti e inflessioni, che mi fanno pensare non a uno storico ma a un chierico che serve la messa? Questa esperienza deve, per contrario, suggerire il proposito di risparmiare agli altri quel fastidio, risparmiando in pari tempo a sé stesso la parte e la figura dello zelante troppo zelante, o del furbo che non inganna nessuno, del furbo che è insieme un ingenuo.

Le descrizioni dei caratteri dei popoli. — Qual è il carattere di un popolo? La sua storia: tutta la sua storia e nient'altro che la sua storia. La coincidenza è, in questo caso, perfetta, o, piuttosto, non si tratta di coincidenza ma d'identità. Allo stesso modo il carattere di un poeta è tutta la sua opera poetica, e nient'altro che questa. Quando si descrive il carattere di un popolo in questa o quella età, o nell'intero corso delle sue età, si traccia come una delineazione generica (e coi difetti del generico) dell'attività che esso ha spiegato, dell'opera che ha compiuta, ossia, appunto, della sua storia.

E nondimeno assai spesso si cade nell'errore di staccare il carattere di un popolo dalla sua storia e rappresentare prima il carattere, con l'intento di cercare poi come questo abbia agito e reagito agli avvenimenti, cioè quale storia abbia avuto. Ma se il carattere si pone come bello e formato, nessuna narrazione storica può seguire. Gli avvenimenti non sono se non l'intreccio delle azioni, e i caratteri dei popoli i processi di queste azioni; sicché, presupponendo il carattere, si presuppone la storia e non la si pensa e racconta, salvo che non si voglia duplicarla. Gli scrittori, che hanno fine senso storico, rifuggono dalle descrizioni dei caratteri dei popoli, o non vedono in esse un loro problema, avendo convertito quelle descrizioni in racconto storico.

Quel fissamento di caratteri, in quanto rende impossibile la storiografia, viene nel tempo stesso a negare la creatività spirituale. La descrizione del carattere di un popolo è sempre mal sopportata e

respinta (anche quando suoni elogiativa) dal popolo al quale si riferisce, che a ragione la sente inadatta, superiore e inferiore insieme alla propria effettiva vita spirituale, quasi una carcere, stretta o larga, ma sempre una carcere. Accoglierà bensì di buon grado un giudizio su questa o quella opera propria o sul complesso dell'opera propria; ma non già un giudizio dato sul suo carattere e che, se fosse vero, lo ridurrebbe ad automa. E le descrizioni dei caratteri si fanno di solito non pel popolo a cui si appartiene e alla cui fluida vita si partecipa, e in ogni caso ci si sforza di farla fluire, ma per quelli forestieri, ai quali si rimane in certa misura indifferenti e perciò è più facile solidificarne il carattere e porlo immobile.

Vero è che, così facendo, e prendendo poi siffatte astrazioni e immaginazioni per realtà, si è esposti a frequenti inganni e disinganni: ché il popolo, del quale si era solidificato il carattere, non perciò si solidifica esso stesso, ma continua a fluire, e chi si comporta verso di esso in modo conforme alla falsa idea che se n'è formata, e allo stesso modo stabilisce previsioni, riceve smentite dai fatti, talvolta non senza danni di altra natura. E confessa poi che egli non si sarebbe mai aspettato che tal cosa potesse accadere: laddove bisogna appunto sapere che accadono le cose che non si aspettano e che la storia (secondo una massima cara al conte di Cavour) «si compiace nell'improvvisare».

L'errore sopraindicato consiste nel meccanizzamento o materializzamento della vita dei popoli, e rientra come caso particolare nell'errore naturalistico, positivistico e sociologico, che conferisce realtà agli schemi dell'astrazione e converte quel che è spirituale in materiale e meccanico. Come le caratterologie dei popoli, cioè lo stabilimento delle leggi proprie di ciascuno, così le caratterologie, i tipi, le leggi delle forme sociali, politiche o altre che siano, non hanno realtà fuori della storia politica e sociale o quale altra sia, e, quando si dimentichi il loro ufficio affatto strumentale e le si scambî per cose reali, si va incontro alle «lezioni dei fatti», agli inganni e disinganni, di cui si è discorso. Si aspettava quel che doveva accadere secondo lo schema sociologico che si aveva innanzi, e accade invece cosa assai nuova e diversa. Si dica pure, se così piace dire per brevità, che il popolo francese ha certe determinate virtù e difetti; ma si pensi sempre, sotto quelle parole, a uno o altro aspetto e momento e periodo della storia francese, o a questa nel suo corso di alcuni secoli, e si sia sempre pronti a ridare pienezza di verità all'astratto enunciato

col riportarlo alla storia nella sua pienezza, e si stia in guardia contro la tentazione di trasferire i caratteri, che sono stati fissati pel passato, nell'avvenire, cioè di concepire l'avvenire, non come l'opera della forza e del genio inventivo umano, ma come l'assurda ripetizione di un passato.

La conclusione è sempre la stessa, e torna assai malinconica alla sempre risorgente bramosia di possedere nella storia una *magistra vitae*, che indichi il da fare. La storia *magistra vitae*, nel senso sociologico sopradescritto di formatrice di leggi, regole e precetti, non si regge più in piedi da un pezzo e non ha più, nel pensiero moderno, il posto che un tempo aveva nei trattati e nell'oratoria. Maestra della vita è la vita a sé stessa: ché, se così non fosse, la vita cesserebbe di esser vita. E, d'altra parte, quella bramosia ha il suo motivo psicologico in un senso di smarrimento e debolezza, che assale l'uomo, e nella richiesta di soccorso altrui, che si rivolge a chi non può darlo, perché ciascuno deve aiutarsi da sé. E l'azione si aiuta da sé con la conoscenza del «compresente» passato (solo modo in cui la storia ammaestra la vita, cioè in quanto vita che si lega alla vita), con la volontà di oltrepassarlo in nuove opere ispirate dal profondo cuore, e con la fede nella provvidenza, che compone dei nostri sforzi i suoi disegni.

LA FORZA MILITARE E LA STORIA. — Il carattere e il pregio del libro del Rohrbach[12], in quanto vigoroso compendio della migliore storiografia tedesca (particolarmente di quella del Ranke), è così ben avvertito e descritto dal Ferrabino nella introduzione alla versione italiana ora pubblicata, che io rimando senz'altro a quanto egli dice e che non potrei se non ripetere. Il Ferrabino chiarisce anche in modo che non si può migliore come vada inteso il concetto dominante del libro, che «la legge della storia è la forza organizzata in eserciti», cioè come sineddoche per intendere tutta intera la forza politica, e come simbolo di tutte le forze economiche, amministrative, intellettuali, ecc., nel loro fascio, e nella loro suprema prova pratica, che è la guerra e la battaglia. Certo nell'avere preferito, tra le varie sineddochi e i varî simboli che si potevano adottare, proprio questo dell'esercito, c'è del tedesco o del prussiano; lo stesso pensiero, noi ita-

[12] PAUL ROHRBACH, *Storia dell'Umanità* (Torino, Bocca, 1925).

liani, esprimeremmo in altri modi. Ma non è il caso di disputare sulle metafore e sui simboli, quando si è d'accordo sulla verità di un pensiero. Tanto più che se l'autore tedesco fa talvolta uso eccessivo e alquanto fastidioso del suo simbolo, non però ne abusa; e il Ferrabino per suo conto ammonisce: «Non c'è pericolo in questa parola? Il pericolo è in chi non la intende. E certo, ad onta di ogni sforzo per chiarirla, non mancheranno mai le menti ineducate e precipitose che saran disposte a trasferirla a significati eterogenei, a conseguenze assurde: sino a trasformarla in una esortazione alla violenza. Per questi zotici non v'è propriamente né riprova né scampo. Tuttavia anche ad essi, e sto per dire ad essi sopra tutti, la formula militare potrebbe riuscire maestra di verità storica. Tre moniti duri essa rivolge ai violenti: che la forza nella storia è forza civile, è forza molteplice, è forza caduca» (p. xxi). Ottimamente. Chi, come me, ha sempre fatto valere questo concetto della forza nella teoria della politica e nella storia politica, non può senza ribellione e nausea vedere distorto un principio esplicativo della storia, di tutta la storia politica, quanto è lunga e larga, in espediente giustificativo di questo o quel partito, di questo o quel provvedimento, del quale unico giudice dev'essere la concreta coscienza morale, o etico-politica, come io la chiamo: giudice al quale non è lecito sottrarsi cercando un *alibi* nella storia, e abbassando e corrompendo, in quell'atto, la teoria stessa: cioè, venendo meno tutt'insieme al dovere verso la delicatezza morale e al dovere verso la dignità della scienza.

Non altrettanto persuasive mi riescono le ultime pagine dell'introduzione del Ferrabino, in cui la storia dominata dal concetto di forza è considerata come storia estrinsecata, mondana e naturalistica, a petto della storia interiore, spirituale e morale. Vedo, in questa posizione alla quale egli è condotto, la preveduta conseguenza di certe forme odierne dell'idealismo, le quali, sotto specie di asserire un estremo idealismo o spiritualismo, non riescono a superare il concetto di natura, e il dualismo di spirito e natura, e li lasciano risorgere dal loro seno stesso. La via buona è nell'intendere spiritualmente ciò che si chiama forza e natura, e che è poi nient'altro che l'attività economico-politica, la quale può ben dar luogo a una particolare storia, come è questa del Rohrbach, senza distruggere, anzi presupponendo e di continuo richiamando, le altre, e segnatamente quella etica o religiosa, che tutte la compiono nell'unità vivente dello spirito. Ma il Ferrabino mira forse ad altro, come vedo anche da una sua nota

elogiativa[13] intorno al saggio del Manzoni sulla *Rivoluzione francese*; e bisognerà aspettare che egli sviluppi il suo pensiero, e soprattutto dimostri che quel saggio del Manzoni, antistorico come antistorica era la mente di lui tra di giansenista e d'illuminista, abbia il valore storico che gli viene ora attribuito. In verità, un Manzoni precursore di tale storiografia che superi e innovi la storiografia odierna, mi pare un po' duro ad ammettere.

SOCIOLOGIA E STORIA. — L'argomento della lettura del Barnes, e della discussione che l'ha seguita[14], si può dire oltrepassato in Italia, dove ormai gl'intelligenti sanno che il rapporto di «storia» e «sociologia» è quello tra la «storia» e una certa disciplina di carattere schematico o naturalistico, e che la scienza dei principî esplicatori della storia non è già la sociologia, ma la filosofia, tutta la filosofia, che tutta concorre a formare le proposizioni storiche. E sanno altresì che la distinzione tra storia e sociologia non vuol già sentenziare inutile la sociologia, ma solo attribuirle l'utile ufficio a lei proprio; e che, se molte volte si è dovuto prendere verso di essa atteggiamento nemico, ciò è accaduto perché la sociologia: 1) molto spesso si convertiva in una sorta di filosofia o metafisica tra positivistica e fantastica; 2) perché, anche contenuta nei limiti proprî, troppe volte era opera di dilettanti, privi di educazione e tradizione scientifica, meri fraseologisti[15], e ignari perfino che «sociologia» è un barbaro nome di quello che per secoli si è chiamato «scienza politica», della quale, tutt'al più, conveniva allargare l'àmbito, come del resto già si veniva facendo mercé l'economia descrittiva, la scienza delle religioni, l'antropogeografia, e simili. È indispensabile e utile allo storico lo studio della sociologia? Se era utile e indispensabile quello della scienza politica, non si vede perché non possa esser tale anche

[13] Op. cit., p. 289.

[14] HARRY ELMER BARNES, *The Significance of Sociology for the «New» or Synthetic History*, seguita da discussione dei dottori Rippy, Handman, Bodenhafer e Gillespie (in *The Historical Outlook*, Philadelphia, vol. XIII, n. 8, nov. 1922).

[15] Un tedesco, il Dove, coniò per la Sociologia questo sinonimo: «*Wortmaskenverleihinstitut*»!

lo studio della sociologia, a dispetto del barbarico nome, e purché sia costruita con avvedimento e giudizio.

Dunque, la questione è oltrepassata. Ma è da temere delle questioni oltrepassate troppo facilmente, ossia non da coloro che hanno eseguito l'oltrepassamento dopo esser passati attraverso le questioni medesime, cioè partecipato spiritualmente alle illusioni, alle insidie delle loro parvenze, agli idoli baconiani, all'aggrovigliarsi e al faticoso sbrogliarsi e al nuovo imbrogliarsi e sbrogliarsi dei fili confusi, ma dagli altri che accolgono bello e fatto il risultato negativo, senza rifarne, almeno in modo rapido e sommario, il processo genetico. C'è caso che, in un bel momento, costoro, che credono di stare nel settimo cielo della verità, a un tratto si vedano ripiombare nella più bassa delle terrestri bassure, e ricadere in errori elementari. Anzi, questo non è solo un pericolo possibile, ma un caso reale, che mi avviene di osservare frequentemente, né solo per quel che si attiene al rapporto tra sociologia e storia.

Per questa ragione vorrei che fosse letta almeno questa ultima trattazione dell'argomento, che, diversamente dalle controversie già più volte agitate in Germania (delle quali si può trovare qualche notizia nel manuale del Bernheim), è limpidissima, e tuttavia non si può dire che non si fondi sopra larga e accurata conoscenza della letteratura dell'argomento. Veramente, non sarei disposto ad accordare al Barnes che la differenza tra storia e sociologia sia solo di grado, e credo che abbia ragione il Fling, al quale egli si oppone, che la considera differenza di procedimenti logici. Ma bene gli accordo la sua modesta richiesta, che è quella dei modesti sociologi di cui egli si fa portavoce, e suona semplicemente: «*that the historian acquaint himself with sufficient sociological knowledge to enable him to be the best possible type of historian*». Ci vorrebbe assai mala grazia a rifiutarsi di prender notizia di un lavorìo di schematizzamento e comparazione di tipi sociali e politici e psicologici, dal quale si può, all'occorrenza, trarre istruzione o, in ogni caso, stimolo mentale.

STORIA DELLA STORIA. — Il Ritter[16] raccoglie con opportuni ritocchi gli articoli, inseriti a più riprese nella *Historische Zeitschrift*,

[16] MORITZ RITTER, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet* (München u. Berlin, Oldenbourg, 1919).

sulla storia della storiografia dai greci al secolo decimottavo, e vi aggiunge la trattazione della storiografia del secolo decimonono, sempre condotta per saggi sulle opere capostipiti. È un libro degno di essere studiato, perché contiene non poche osservazioni pregevoli e suggerisce ulteriori ricerche e problemi. Il suo difetto, o piuttosto il suo limite, è lo stesso che già altra volta notai in altri lavori tedeschi sulla teoria e storia della storiografia: la pretesa o la preoccupazione dei loro autori a volerli compiere con mente e cultura di «puri storici», e non di «storici filosofi». Ciò, del resto, è implicito nell'ammirazione che in tutti essi regna per il Ranke, come modello degli storici: per il Ranke, elettissimo ingegno, senza dubbio, ma che appunto pagò il fio del suo atteggiamento poco filosofico, non riuscendo mai a stabilire chiaramente (come si vede anche da quanto in questo libro viene dicendo il Ritter) che cosa propriamente fossero le «idee», di cui egli parlava, «operose nella storia», e che cosa le due potenze che dominavano sempre, a suo giudizio, la storia, lo Stato e la Chiesa, e in quale rapporto si trovassero; e via.

Ma dal libro del Ritter, oltre l'annunzio che così ne abbiamo dato, ci piace trascrivere un piccolo brano della prefazione. La quale ha la data del novembre 1918, quando la sconfitta tedesca era compiuta, e perciò vi si dice: «In verità, si può dubitare se il tempo presente sia appropriato per la pubblicazione di un libro come questo. Il nostro popolo è stanco a morte per smisurati sforzi e privazioni, il suo animo è abbuiato dalle spaventose conseguenze della guerra perduta, e la sua forza è tutta presa dall'enorme lavoro da compiere per le fondamenta economiche e politiche della sua esistenza. In tali oppressure, possono indagini puramente teoretiche domandare attenzione? Io credo che possano e debbano. Nell'ora del destino, nella quale il nostro popolo è entrato, tutte le sue forze, non solo le economiche ma più ancora quelle indirizzate ai fini ideali dell'umanità, debbono essere tese, se vogliamo risalire a una più alta esistenza. E nel lavoro spirituale che si svolge nel campo della scienza toccherà sempre agli studî storici un ufficio di guida. Essi debbono condurre il nostro popolo a una più approfondita conoscenza di sé stesso e mostrargli quali degli scopi perseguiti nel passato siano durevoli e pregevoli nel presente, quali dei mezzi a ciò impiegati si siano provati sino ai nostri giorni efficaci e costanti». Poiché non solo il popolo che ha per così dire perso la guerra, ma anche quelli che l'hanno per così

dire vinta, sono entrati nell'«ora del destino», le parole del Ritter possono essere ripetute convenevolmente anche per la nostra Italia.

METODOLOGIA STORICA. — Del volume del Bauer[17], quando se ne sia lodata la diligenza e la ricca informazione, c'è poco luogo a discorrere, perché esso, nato da corsi di lezioni tenuti nell'università di Vienna, non vuol essere altro che una compilazione scolastica. Non è il caso perciò di esaminarlo né come trattazione di gnoseologia storica, né come lavoro di bibliografia storica, quantunque contenga dell'uno e dell'altro: la bibliografia è necessariamente incompiuta, la teoria è eclettica e poco stringente, e non reca nulla di nuovo. E tuttavia non sarà certamente inutile a coloro che si avviano agli studî storici, ai quali offre molta materia da meditare e molte notizie utili per orientamento. Di libri siffatti d'introduzione o di metodica storica la letteratura tedesca abbonda, laddove l'italiana ne è priva o quasi. Vero è che le speculazioni sulla storia sono state, in Italia, portate a grande affinamento, a segno che la maggior parte delle questioni di cui tratta, nei primi capitoli, il Bauer, possono apparire a più di un lettore italiano ingenue e oltrepassate. Ma il faticoso lavorìo sulla metodica storica, che è stato fatto soprattutto in Germania, e che in questo libro si rispecchia, è ciò che dà fondamento e concretezza a quell'affinamento, che, senza tale presupposto, rischierebbe di non essere inteso nel suo vero valore e, facilmente accettato, sarebbe del pari facilmente abbandonato e dimenticato. In questo senso, raccomando ai lettori italiani libri come questo del Bauer, o (ch'è lo stesso) auguro che gl'insegnanti italiani di storia diano opera a istruire i loro alunni sulla metodica della loro disciplina, sia anche nel modo tenuto dal Bauer, filosoficamente poco elegante ma propedeuticamente benefico. In Italia, si è fatta molta filosofia nell'ultimo ventennio, e perciò molti e generali concetti filosofici sono diventati di uso corrente, specie i più comprensivi e generali; e il timore che da qualche tempo mi occupa (e che l'osservazione mi mostra non infondato) è che quei concetti, passando di bocca in bocca e via via svuotandosi del ricordo del processo storico

[17] WILHELM BAUER, *Einführung in das Studium der Geschichte* (Tübingen, Mohr, 1921).

da cui sono sorti, perdano, col peso originario, anche l'originaria potenza.

La «periodizzazione». — In poche e dense pagine lo Heussi[18] tratta a fondo la storia e la teoria della periodizzazione storica, con speciale riguardo alla storia della Chiesa, che è la materia della quale egli è speciale cultore. Per quel che mi riguarda, ho visto con piacere in questa dotta e acuta memoria rafforzarsi e diffondersi la tendenza da me propugnata (lo Heussi ricorda, del resto, il mio libro) verso la concezione monografica della storia. Concezione monografica della storia vuol dire ricerca o problema che nasce da un bisogno della vita attuale, e che perciò stesso volge sopra qualcosa di particolare e ha un oggetto ben determinato e concluso. E vuol dire, per conseguenza, avversione a ogni concezione enciclopedistica e universalistica della storia. Ma sarebbe fraintendere la concezione monografica se la s'intendesse come frammentaria e particolaristica, priva del lume dell'universale; perché il particolare, quando è veramente compreso, è insieme universalizzato: nella storia particolare immane la storia universale, la vera e viva storia universale, non quella delle compilazioni che recano questo nome e che è invece nient'altro che un inanimato e accidentale coacervo di particolari. E peggiore fraintendimento sarebbe se il carattere monografico della schietta storiografia venisse interpetrato *materialiter*: come se una storia di questo o quell'avvenimento, compiutosi in pochi anni o in un ventennio, fosse monografica, e una storia, poniamo, che abbracci più popoli e più secoli, o addirittura tutti i popoli e tutti i secoli documentabili, non fosse tale. Il carattere monografico, come si è detto, è in rapporto alla determinatezza e individualità del problema da risolvere, e si contrappone alla storia compilatoria, che non contiene alcun problema ed è, tutt'al più, un prospetto. Anche nella storia di una singola poesia o pittura il carattere monografico è dato dal problema (problema critico-estetico) che si cerca di risolvere, e non dall'unicità dell'oggetto, il quale, preso materialmente, è sempre una molteplicità e può dar luogo a storie compilatorie e sincretistiche.

[18] Karl Heussi, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung (Tübingen, Mohr, 1921).

La storiografia medievale. — Chi ricerca il vero per amor del vero, quando ha esposto i concetti a cui è giunto, intende sempre averli «proposti alla discussione», cioè aspetta che altri li verifichi, li confermi e, nel caso, valendosi del suo lavoro, li ritocchi o addirittura li converta nell'opposto: i dubbî, che lo hanno stimolato all'indagine, non possono non continuare in nuova guisa il loro travaglio anche a indagine compiuta. Donde il poco gusto che egli prova al laudatorio e passivo accoglimento e al materiale riecheggiamento dei proprî concetti. Dico questo per dire che, non avendo goduto sinora il piacere di vedere riesaminata nei particolari la storia che mi provai a dare anni addietro delle epoche principali della storiografia, mi è riuscita assai gradita la memorietta del signor Viscardi [19], che prende a discutere qualche punto del mio giudizio intorno alla storiografia medievale. Il gradimento non è punto scemato dall'effetto poco persuasivo che hanno avuto in me le osservazioni del Viscardi, perché, com'è chiaro, queste, a ogni modo, mi hanno giovato a ripensare, sotto lo stimolo di nuove obiezioni, il mio pensiero.

Il V., notando che io mi sono adoprato a stabilire il «carattere generale» della storiografia medievale, dichiara «troppo pericoloso voler costringere la realtà entro uno schema inesorabile», e ricorda che il medioevo ha non solo gli asceti, ma anche i «goliardi», e simili. Confesso che codesta è l'ultima delle censure che mi sarei aspettata, perché quella mia storia della storiografia è informata al concetto della costante unità dello spirito in tutte le sue epoche e considera i caratteri che si stabiliscono delle varie epoche come caratteri di tendenza o di prevalenza. Anche il capitolo sulla storiografia medievale ha, nelle sue prime linee, l'avvertenza che non si debbono «concepire le epoche in modo semplicistico, quasi si attengano strettamente alle determinazioni segnate nella loro caratteristica generale». Ma il curioso è che il V. cerca anche lui il «pensiero prevalente» nel medioevo e crede di poterlo stabilire, nonostante (dice) gli «infiniti» fatti che lo contrastano. Questo, poi, è un po' troppo: un pensiero prevalente, contro cui si esercitino «infinite» ribellioni, sarebbe uno strano caso di prevalenza.

Ma non voglio *chicaner* sulle parole, e intendo bene che qui il V. non voleva dire quello che la parola eccessiva gli ha fatto dire. Senon-

[19] Antonio Viscardi, *Un giudizio del Croce sulla storiografia medievale* (in *Atti del R. Istituto veneto*, t. LXXXII, parte II, anno 1922-23).

ché, per quale ragione egli, da sua parte, prende la parola «indifferenza», da me adoperata a spiegare l'atteggiamento acritico medievale, e la fraintende come se io avessi pensato mai di negare la vivacissima passionalità degli storici o dei cronisti medievali? Il mio capitolo sulla storiografia medievale descrive a più riprese quella passionalità; e il V. stesso ammette poi che la «indifferenza», di cui parlo, si riferisce solamente all'atteggiamento acritico verso i fatti della storia umana come verso quelli della natura, o piuttosto verso certi ordini di codesti fatti. A me è parso che la ragione di tale atteggiamento sia da riporre nel manchevole o scarso interesse che si aveva all'indagine di quei fatti; la quale manchevolezza o scarsezza d'interesse, in ultima analisi, si riporta all'atteggiamento dello spirito medievale, dominato dalla trascendenza e perciò disinteressato, in certa misura, alla particolare ed esatta conoscenza di questa aiuola che ci fa feroci, di questa aiuola che non era per esso la realtà vera ed eterna, perché tale era solo l'altro mondo.

Il V. sostiene, invece, che la ragione di quella acrisia si ritrovi nella teoria gnoseologica della filosofia medievale, oggettivistica e perciò ricettiva; e poiché nulla è per essa nel pensiero che non sia prima *in re*, ogni conclusione a cui il pensiero perviene (quando non sia criticabile dal punto di vista formale) dev'essere assunta come definitiva, e ciò conduce a porre il principio di autorità, che impedisce la critica. La quale spiegazione sarà ingegnosa, ma dubito che sia vera, perché dalla gnoseologia oggettivistica della conoscenza non si deduce punto il principio dell'autorità delle persone, ma, al contrario, il principio dell'autorità delle *res*, dei fatti; e perciò quella gnoseologia è propria del naturalismo. Il principio di autorità si fonda, invece, su quella disposizione psicologica che il V. enuncia subito dopo con un poco corretto (logicamente, poco corretto) «anche», cioè sulla reverenza per l'antichità classica (e si potrebbe dire «per la parola scritta in genere», giacché la reverenza particolare per l'antichità classica, e la parziale acrisia da questa doterminata, sono notoriamente caratteri della storiografia del Rinascimento, o del primo e più ingenuo Rinascimento). Ma quale è poi la genesi logica di quella riverenza? e come si mantiene l'osservanza dell'autorità? Questa ricerca non è stata fatta dal V., né la farò io qui, o piuttosto non ne ripeterò i risultati. Mi basti dire in breve, che l'autorità nasce dalla fede o dalla presunzione che chi ci ha somministrato più volte il vero debba somministrarcelo anche altre volte o sempre; e che a questa presunzione o a

questa fede si ricorre nelle cose che non possiamo attualmente verificare o che non c'interessa verificare. È materia di quotidiana esperienza che le cose che veramente ci stanno a cuore vogliamo vederle con gli occhi e toccarle con le mani, per bene assicurarcene; e, invece, per le altre, siamo pronti a rimettercene ai «competenti» o ai presunti competenti.

Col cadere della teoria proposta dal V. cadono anche le altre e secondarie obiezioni che egli muove; e rimane presentemente confermata, o non scossa, la spiegazione da me offerta, la quale, per altro, mi guardo bene dal considerare compiuta e definitiva.

IL ROMANTICISMO E LA STORIOGRAFIA. — Il Borries[20] si attiene strettamente al significato del concetto di «romanticismo», restringendolo a quello che si suol chiamare il primo gruppo o la prima scuola romantica, i due Schlegel, Novalis, Tieck, Carolina Schlegel e Dorotea Schelling e, in parte, Schleiermacher e Schelling, e qualche altro, in mezzo ai quali lo spirito dominante, o il fuoco centrale, può vedersi rappresentato in Federico Schlegel. Il suo libro dà un'accurata ed esatta ricostruzione degli atteggiamenti spirituali, dei sentimenti e delle idee di quegli uomini, e in ogni pagina contiene notizie e osservazioni di molto interesse teorico e storico. Non ch'egli sia, come spesso ora accade, un neoromantico che scriva sul romanticismo, o (come anche più spesso ora accade nei paesi non tedeschi), che scriva su quell'argomento e vanamente censuri, satireggi e spregi. Il Borries dice giustamente che «la nostra vita spirituale d'oggi, nell'arte, nella scienza e nella politica, non è pensabile senza il romanticismo». Ma è anche pronto a riconoscere, con alcuno dei romantici stessi, che quel gruppo di uomini si disperse in frammenti, gettò semi e non li maturò, si esaurì in una sovraproduzione di idee, e fa suo il giudizio del Dilthey sulla forma mentale di Federico Schlegel, che era una «grande massa di corpo senza scheletro osseo». I semi, che quelli gettarono, furono tanti e tanti (come si vede anche dall'esposizione del Borries) da far sorgere il desiderio che, accanto a una trattazione come la sua, che dipinge un quadro culturale del romanticismo, se ne lavorino altre di carattere storico-

[20] KURT BORRIES, *Die Romantik und die Geschichte*, Studien zur romantischen Lebensform (Berlin, 1925).

teorico, che riprendano quei frammenti d'idee, li depurino dalle scorie, ne mettano in chiaro i motivi di verità e riattacchino queste verità ai loro precedenti e ai loro susseguenti. Ciò deve farsi, anzitutto, per la concezione della storia, o meglio, per la teoria della storiografia, nella quale i romantici, e Federico Schlegel alla loro testa, rigettavano, con pari disdegno, quelli che chiamavano i «filosofi assoluti» e gli «storici assoluti», cioè, come ora diremmo, i filosofi puri ed astratti e i puri ed astratti storici, e affermavano l'intrinseca unità di filosofia e storia; e, se anche non riuscivano a ben determinarla in logica, e a bene attuarla nella storiografia e nella filosofia, pure non si può dire che si stessero inerti a contemplare la generale verità scoperta, e che non si provassero punto a tradurla in atto. Per essi, il dominio della storia era il dominio stesso dell'anima umana, che ritrova la storia in sé medesima. Similmente mi piace che il Borries abbia ricordato quanto nei romantici della prima epoca era del «*Wissenschaftler*», dell'uomo di scienza; e il loro rispetto per la filologia e l'innalzamento che fecero del filologo a fratello del poeta e del filosofo. Quando si leggono certe parole di Novalis, par di assistere alla nascita della storiografia nuova: «Storie parziali non sono affatto possibili. Le migliori storie, composte sin oggi, sono piuttosto cronache geografiche e incomplete, a cui s'intessono sparse osservazioni storiche. Ogni storia dev'essere storia universale, e solo in relazione alla storia intera è possibile la trattazione storica di una singola materia». Sentivano quel che c'è di superiore, e anzi di supremo, nella considerazione storica: «Niente libera così sicuramente, e insieme con tanta dolcezza, lo spirito umano dalla unilateralità delle opinioni e dei gusti, quanto il conversare con lo spirito delle altre nazioni e degli altri tempi. Questo solleva gradualmente a un modo di pensare puramente umano, a un modo di sentire puramente umano, giacché dal conflitto delle opinioni contrastanti sorge la permanente verità». Sono concetti che hanno i loro precedenti e i loro susseguenti, e giova considerare come il romanticismo li intensificasse e approfondisse, non senza notare in quali confusioni li lasciasse poi vagare o contro quali ostacoli urtasse senza superarli. Un effetto dell'alta coscienza storica dei romantici fu anche il loro «europeismo», superiore alle esigenze dello «spirito dei popoli» e delle «nazioni», che pure accoglievano, ma considerarono momenti o antinomie necessarie e benefiche nell'unità dello spirito cristiano ed europeo. Del pari, la concezione ro-

mantica del valore dell'individualità e dell'originalità individuale, nonostante le sue deviazioni passionali, sentimentali e sensuali, rappresenta un acquisto in perpetuo della filosofia morale, e già riceveva una profonda elaborazione speculativa dall'amico di Federico Schlegel, lo Schleiermacher. Anche quando il loro pensiero si esprime con bizzarria immaginosa da rasentare la comicità, come nel detto del Novalis che «i soldati hanno uniformi multicolori perché sono la fioritura dello Stato, gli entusiasti laici»; o paradossalmente, come nell'altro detto del medesimo Novalis, che i re tanto più sono re quanto più sono «indifferentisti» e «cinici»; non bisogna ridere, ma tutt'al più sorridere e badare al pensiero serio, che si esprime in quei modi strani. Si potrà altresì sorridere di Federico Schlegel, che scioglie un inno alla democrazia, ma poi vuole che in essa si stabilisca una «legittima aristocrazia», scelta dal voto popolare, e condotta col criterio del massimo «avvicinamento del volere singolo al volere assoluto collettivo», e, perfino, una monarchia; ma bisognerà osservare che lo Schlegel, il quale, così scrivendo, pensava e non punto celiava, riconosceva a suo modo l'inscindibilità dei tre momenti, democrazia, aristocrazia e monarchia, in ogni organismo sociale.

Come anche il Borries ben vede, quel romanticismo fu un prodotto di squisita cultura, e perciò rispettava e promoveva la cultura e venerava la storia. E questo segna la profonda differenza e diversità rispetto al romanticismo odierno, che, dalla sua più chiassosa manifestazione, si può denominare «futurismo», il quale è, invece, un fatto d'incultura, un movimento di uomini scarsi d'ingegno, e privi della disciplina onde il vero ingegno si rafforza, che cercano e vantano facili ricette per creare opere d'ingegno; e perciò esso non produce nemmeno fulgurazioni o frammenti, non sparge semi d'idee che fruttificheranno: produce pure e semplici sciocchezze e stravaganze, come tutti possono vedere.

Una certa relazione tra quel primo romanticismo e le moderne scuole poetiche e artistiche, dalle decadenti alle futuristiche, è, piuttosto, nella qualità di arte e poesia che si coltiva in queste come in quello. Il Borries, per quanto concerne l'arte di quei romantici, mette il dito sulla piaga. Volevano essi una grande arte, un'arte religiosa, ma non possedevano gli elementi dinamici per farla. «La commozione romantica è inelementare, non è commozione primitiva (*Urerlebnis*): perciò è intensiva e la sua venatura è straordinariamente tenera. I

romantici stessi parlavano di 'senso' e costruivano un sistema di sensi. Ma, quando invece facevano d'uopo 'elementi', essi avevano bisogno di qualcosa a cui appoggiarsi. Il riecheggiare e simpatizzare divenne la loro seconda natura. L'ondata dionisiaca del sentimento non sorge dalla profondità del mondo: è eccitata consapevolmente e si perde, disseccandosi, sulla spiaggia della coscienza, prima di aver fecondato artisticamente o religiosamente. Ma l'uomo dionisiaco-elementare vive musicalmente espressivo e nelle sue manifestazioni non manca mai l'elemento primitivo della musica, il ritmo: egli vive nell'interno, la sua commozione risuona in impressioni musicali. Questo difetto si mostra chiaramente in tutti i romantici, da Tieck, Novalis, Schlegel fino ai Brentano. E qui si vede aperto perché sia erroneo annoverare tra i romantici Hölderlin» (p. 16). Non sembra che questa descrizione della deficiente arte romantica, priva di ritmo profondo, dia il ritratto di quella dei nostri decadenti e futuristi o precursori del futurismo, come il Pascoli? Che cos'altro ho io trovato manchevole nel Pascoli se non appunto la schiettezza primitiva dell'ispirazione, la profonda musicalità, il «ritmo»? E che cos'altro manca in tanti odierni compositori di liriche, che non risuonano nell'anima di nessun lettore e che nessun lettore ama di ricantare tra sé e sé, e di ritenere nella memoria?

Quel che ha gran pregio, dunque, nel romanticismo non è l'arte romantica (perché l'arte, per definizione, è sempre classica, e tale fu quella stessa che si dice romantica, sempre che fu arte), ma il pensiero, nuovo e progressivo in moltissimi problemi e che fruttificò nel pensiero posteriore, e, a mio parere, offre ancora frammenti preziosi da raccogliere, germi meritevoli di sviluppo e che si svolgeranno nell'avvenire.

INDICE

BIBLIOGRAFIA

Dora Beth Marra, La biblioteca di Benedetto Croce. Le note autografe ai libri I. Scrittori dell'età barocca

II. Scrittori del rinascimento

Maria Panetta, Croce editore

PIANO DELL'EDIZIONE

I. «CORPUS» DISEGNATO DALL'AUTORE
La raccolta delle *Opere*, conforme all'impianto voluto dallo stesso Croce, articolata nelle sezioni: *Filosofia dello spirito, Sa i filosofici, Scritti di storia letteraria e politica, Scritti varî*

II. SCRITTI SPARSAMENTE EDITI

I. Saggi, articoli, recensioni, varietà, note, pubblicati in giornali, rivi-ste, atti accademici, ecc. e non inclusi dal Croce nella raccolta delle *Opere*

II. I teatri di Napoli (nell'ediz. del 1891)

III. Bibliografia vichiana
Gli scritti di Francesco de Sanc-tis e la loro varia fortuna

III. TRADUZIONI

IV. TACCUINI DI LAVORO

V. CARTEGGIO

VI. BIBLIOGRAFIA

I. Degli scritti del Croce

II. Degli scritti sul Croce

III. La biblioteca del Croce

VII. INDICE ANALITICO-SISTEMATICO

€ 65,00

(i due volumi indivisibili)